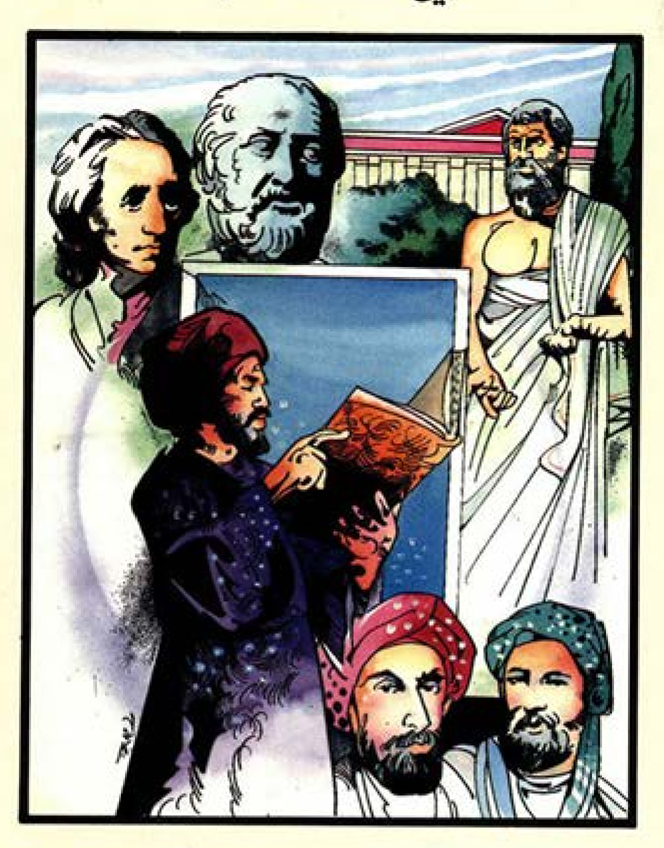
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

فردريك نيتشه

نبي فلسفة القوة



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



نبيّ فلسفة القوّة

إعداد

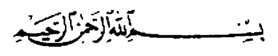
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣ / ١٢١٢ / ٠٠



مقدمة المؤلف

ليس يُرضي المرء حال واحد، وتاريخ الفلسفة يشهد بذلك، كما يشهد به التاريخ العامّ والملاحظة اليومية. كان العصر الوسيط عصر إيمان ويقين، ثم نجم الشكّ منذ القرن الرابع عشر، وتفاقم في القرنين التاليين، حتى إذا ما جاء القرن السابع عشر شهدنا ردّ فعلٍ قويٍ ومذاهب كبرى كلها مثبتة مؤكّدة. ثم كان القرن الثامن عشر فإذا النقد والشك يعودان بشدّة وينتشران بسرعة، فحاول كنط أن يوقف تيّار الشك ويكبح جماح النقد باسم العلم والأخلاق. وقد مضى على أثره القرن التاسع عشر يعمل على التركيب والبناء، مع فوارق في الدّواعي وفي المذاهب. والقرن التاسع عشر من أبهى عصور الفلسفة، فهو زاخر بالأسماء حافل بالجهود، نجد أنفسنا مضطرين إلى تقسيم الكلام عليه إلى بابين: باب يتناول نصفه الأول، وآخر يتناول نصفه الثاني، وهما مختلفان نزعةً وقوةً. ونقسم الباب الأول إلى ثلاث مقالات: واحدة في الفلسفة الألمانية، وأخرى في الفلسفة الفرنسية، وثالثة في الفلسفة الإنجليزية، تبعاً لأهمية كلٍ منها. الفلسفة الألمانية تصدر عن كنط وتتفرّع فروعاً كثيرةً طريفة قوية، والفلسفة الفرنسية تُنجب مذاهب طريفة كذلك في علم النفس والاجتماع؛ والفلسفة الإنجليزية بعضها يستوحي الفلسفة

الألمانية في نقد المعرفة والوجود، وبعضها يمضي مع العقلية القومية وهي تجريبية كما هو معلوم، فيعالج على مقتضاها مسائل علم النفس والأخلاق والاجتماع. وإذا تحدّثنا عن فيلسوفنا «نيتشة» نجده يقع في قسم الفلسفة الألمانية، كبير فلاسفة جيله رأى النور سنة ١٨٤٤ في مدينة روكن من ولاية سكسونيا البروسية، ثم تلقّى دراسته في جامعة بـال السويسرية حيث صار فيما بعد استاذاً للفلسفة فيها. إلاّ أنه استقال سنة ١٨٧٠ ليلتحق بالجيش الألمـاني في حرب السبعين. وقد كان أعشى البصر، تنتابه نوبات، ممضة الألم، من الصداع بشكل موصول. كما كان جسمه عليلاً كثير الأوجاع. ولعلّ هذا هو الذي ولّد فيه نظرة التشاؤم التي انعكست فغدت مركب العنف والأخذ بالقوة. . .

وخلاصة فلسفة «نيتشة» أنه داعية العنف، فلا رحمة للضعيف في عُرفه كما يقول «زارا» وعلى الأقوياء «الراقون» أن يحكموا. . . ولكن بعد أن «يتحلّلوا من كل أصنام سابقة ظلّت تستعبدهم منذ القِدَم».

«كان «نيتشة» نبيّ فلسفة القوّة، وكان إما نبياً سبق عصره ـ كما يقول «زارا» ـ أو إنه عبقري، مجنون».

كتـــبه

كامل محمد محمد عويضة
جمهورية مصر العربية المنصورة ـ عزبة الشال
ش جامع نصر الإسلام،

فردريك نيتشة

(١٨٤٤ - ١٩٠٠)

١ - نشـأته:

كان نيتشة طفل دارون وأخاً لبسمارك أو بعبارة أوضح فقد تأثر إلى مدى واسع بنظرية دارون، وسياسة بسمارك ولا يهمّنا كثيراً سخريته من اتباع التطوّر في إنجلترا وأنصار القومية في ألمانيا، فقد اعتاد أن يهاجم الـذين أثّروا عليه أقوى الأثر[١].

لقد كانت هذه طريقته اللاّ شعورية في تسديد ديونه لمَن استمدّ منهم معظم أفكاره وفلسفته.

فإذا كانت الحياة هي تنازع البقاء، وبقاء الأصلح، عندئذ تكون القوة هي الفضيلة الأساسية، والضعف هو النقيصة الوحيدة.

الخير هو الذي يحيا ويظفر، والشرّ هو الذي يستسلم ويفشل.

لقد أظهر أتباع دارون في إنجلترا، ودُعاة الفلسفة الإيجابية في فرنسا والاشتراكيون في ألمانيا، شجاعة كافية في رفض اللاّهوت المسيحي، ولكنهم لم يجرأوا على رفض الأخلاق المتفرّعة عن

---

(١) قصة الفلسـفة، ص ٥٠٤، وِلْ ديورانت.

المسيحية، وهي الضعف والرقّة ومحبة الخير وغيرها من صفات الليونة والضعف المتفرّعة عن هذه الديانة.

لقد أظهروا جرأةً في الإقلاع عن المذهب الكاثوليكي واللوثري والإنجليكاني، ولكنهم لم يجرأوا على الإقلاع عن الديانة المسيحية نفسها.

وهذا هو ما قاله فردريك نيتشة.

لم يتخلّف المفكّرون الأحرار الفرنسيون من فولتير إلى أوجست كومت عن المثل الأعلى للديانة المسيحية بل أضافوا عليها. فقد ذهب كومت إلى الدعوة إلى محبة الآخرين، وتكريس الحياة من أجل مساعدتهم.

كما ذهب شوبنهور في ألمانيا وجون ستيوارت مل في إنجلترا إلى الدعوة إلى نظرية الشفقة ومساعدة الآخرين، واعتبروها المبدأ الأساسي في العمل. كما وضع الاشتراكيون جميعهم أفكارهم على أساس هذه المبادىء التي تحضّ على الشفقة والرحمة ومساعدة الخير.

لقد أتمّ دارون بحركة لا شعورية منه ما بدأه الموسوعيون (الإنسيكلوبيديون الذين وضعوا الموسوعة أو دائرة المعارف) من إزالة الأساس اللاهوتي الذي تقوم عليه الأخلاق الحديثة. ولكنهم تركوا مبادىء الأخلاق نفسها من غير أن يمسّوها أو يخترقوها.

فقد تركوها معلّقة في الهواء. إن ما نحتاج إليه من هذه المعركة التي نسمّيها بالحياة هو القوة لا الطيبة والكبرياء لا

الخضوع، والذكاء الحازم لا حبّ الغير ومساعدة الناس. إن المساواة والديمقراطية مناقضة لنظرية الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح. كما أن هدف التطور هو العباقرة لا جماهير الشعب. والحكم الفصل في جميع الخلافات ومصائر الأمور هو القوة لا العدالة. هذا هو ما اعتقده فردريك نيتشة. والآن، إن كان هذا حقاً، فليس أعظم من بسمارك ولا أكثر منه أهمية إذ ينطبق عليه هذا الوصف الذي ذهب إليه نيتشة. فقد عرف بسمارك حقائق الحياة فأعلن في خشونة «إن لا محبة للخير بين الأمم وإن القضايا الحديثة في الدول لا ينبغي أن تقرّرها أصوات الناخبين، ولا بلاغة الخطب، ولكن الذي يقرّرها هو الدم والحديد».

أيّ ريح عاتية كان بسمارك بالنسبة إلى أوروبا التي أفسدتها الأوهام والديمقراطية والمُثُل العليا السائدة. فقد تمكّن في شهور قليلة من فرض سيادته وزعامته على النمسا المتدهورة، وفي شهور قليلة أخضع فرنسا التي كانت لا تزال تترنّح نشوى بأسطورة نابليون، كما أجبر في هذه الشهور القليلة الدويلات الألمانية الصغيرة على دمج نفسها في إمبراطورية قوية.

لقد كان بسمارك رمزاً لهذه القوة الجديدة التي دعا لها نيتشة، ألا وهي أخلاق القوة. لقد احتاجت قوة ألمانيا العسكرية والصناعية المتزايدة إلى صوت يعبّر عنها، كما احتاجت مشيئة الحرب، وإرادة القتال المتحفّزة إلى فلسفة لتبريرها، لأن الديانة المسيحية المُسالِمة لن تصلح لتبرير هذه الروح العسكرية الحربية المتفاقمة في ألمانيا الحديثة. ووجدت في الفلسفة الداروينية مبرّراً وسنداً في تأييدها

اتجاهها، لو أُوتيت شيئاً من الجرأة وقد وجدت هذه الجرأة مَن ينادي بها، وغدا نيتشة صوت ألمانيا المعبّر عن روحها العسكرية وإيمانها بالقوة.

٢ ـ فترة الشباب:

كان والد نيتشة قسّيساً، وكان معظم أجداده من أبيه من رجال الدين، وبقي هو نفسه مبشّراً ونذيراً إلى النهاية. لقد هاجم المسيحية لأن فيه كثيراً من روحها الأخلاقية، وكانت فلسفته محاولة لموازنة المسيحية وإصلاحها. كانت أُمه تقيّة وَرِعَة متمسّكة بأهداب الدين من نوع والدة «عمانويل كانت» مع فرق واحد وهو أن نيتشة بقي تقيّاً وورِعاً وطاهراً وعفيفاً إلى النهاية وهذا هو السبب في هجومه على التقوى والورع والطهارة فقد تاقت نفس هذا القدّيس الوَرِع إلى ارتكاب خطيئة.

وُلِدَ في روكن في بروسيا في اليوم الخامس عشر من شهر أكتوبر عام ١٨٤٤، وهو يوم ميلاد فردريك وليام الرابع ملك بروسيا. لقد كان والده مربّياً لكثيرين من أبناء الأُسرة المالِكة وقد ابتهج لهذه المصادفة الوطنية السعيدة وأطلق على ابنه اسم فردريك تيمّناً باسم الملك. ويقول نيتشة على يوم مولده هذا: «إن لمولدي في هذا اليوم فائدة واحدة، فقد عمّت مظاهر البشر والفرح الناس أجمعين طول أيام طفولتي».

لقد توفي أبوه وتركه صغيراً فأشرف على تربيته جماعة من النساء التقيّات الصالحات من أفراد أُسرته. وأسرفن في تدليله

وملاطفته إلى درجة أرهفت شعوره وإحساسه. فراح يمقت أبناء السوء من جيرانه إذا ما سرقوا أوكار الطيور وحرموها من فِراخها وبيضها، أو أغاروا على البساتين والحدائق وجرّدوها من ثمارها أو قاموا بألعاب عسكرية خشنة يقلّدون فيها الجنود، أو تحدّثوا كذباً كما جعل أترابه في المدرسة يُطلِقون عليه اسم القسّيس الصغير. ووصفه أحدهم بأنه كالمسيح في المعبد. وكان يستمتع في العُزلة أو يأخذ في قراءة الإنجيل لنفسه أو يقرأه على الآخرين بطريقة مؤثِّرة تهزّ نفوسهم، وترسل الدموع على ماقيهم. ومع ذلك فقد كان في نفسه كبرياء وفخر، ومقدرة على كبح عواطفه وتملّك أعصابه، وأمضى حياته كلها في البحث عن الوسائل الجسدية والعقلية التي تقوّي من نفسه وتعزّز مثاليته. وكان يسعى إلى الفضيلة أينما كانت ليستزيد منها ويقوّي نفسه بها.

وعندما بلغ الثامنة عشر فَقَدَ إيمانه في إلّه آبائه وأمضى بقية حياته في البحث عن إلّه جديد. واعتقد أنه وجده في السوبرمان الإنسان الأعلى، وقال بعد ذلك إنه لم يجد صعوبة في استبدال ذلك الإلّه القديم بهذا الإلّه الجديد ولكنه كان يمتاز بسهولة خداع نفسه وأصبح كمَن قامَرَ بكل شيء يملكه في حياته على جواد فاشل أو ورقة يانصيب خاسرة، وخسر الرهان. فقد كان الدين قلب حياته ولبّها وأصبحت حياته بعد ذلك فراغاً يباباً لا معنىً لها. لقد عافت نفسه النساء والخمر والتدخين واعتقد بعجز المدخّنين أو المُقبِلين على شرب الجعة، عن صفاء الإدراك ووضوح الفكر.

وفي عام ١٨٦٥ وقع في يده كتاب شوبنهور «العالِم كإرادة

وفكرة» ووجد فيه على حدّ قوله «مرآة رأيت فيها العالم والحياة وطبيعة نفس مصوّرة في عظمة مُخيفة»، وذهب بهذا الكتاب إلى منزلة وراح يقرأ كل كلمة فيه في جوع ونهم. ويقول: «لقد بدا لي أن شوبنهور كان يخاطبني شخصياً ويوجّه كلامه لي، فقد شعرت بحماسته وخُيِّلَ لي أنه ماثل أمامي، فقد كان كل سطر في هذا الكتاب ينادي بصوت عالٍ للاستسلام والإنكار والتسليم» لقد أثّر لون فلسفة شوبنهور الأسود القاتم على أفكاره تأثيراً دائما. ولم يقتصر تأثير هذه الفلسفة على نفسه أيام تحمّسه لشوبنهور واعتباره مربياً ومثقفاً (كما أشار بذلك في عنوان إحدى مقالاته) بل لازمه حتى في الأيام التي رفض فيها التشاؤم كعامل من عوامل الانحطاط والانحلال. فقد بقي تعيساً في قرارة نفسه، ويبدو أن جهازه العصبي كان مُرهفاً إلى درجة كبيرة جعلته قابلاً للتأثر والألم، ولم يكن ينقذه من شوبنهور سوى مطالعته لسبينوزا وجوته فقد كان ينقصه صفاء ذِهن الحكيم وهدوء التوازن العقلي.

وفي سنّ الثالثة والعشرين انخرط في سلك الخدمة العسكرية، وكان يُسعده أن تعفيه الحكومة من الجندية بسبب ضعف في بصره، ولأنه الابن الوحيد لأمه الأرملة. ولكن الجيش الذي لا يتورّع عن تجنيد حتى الفلاسفة أصرّ على بقائه. ولكن حدث أن هوى مرة من على ظهر جواده، وأصيب بإصابة بالغة في عضلات صدره، اضطرت قائد فرقته إلى تسريحه والاستغناء عنه. وقد لازمته هذه الإصابة البالغة طيلة حياته ولم تقوَ الأيام على شفائها. لقد كانت خِبرته بالجندية قصيرة جداً وترك الجيش حاملاً في رأسه نفس

الأوهام التي حملها عن الجنود والحياة العسكرية عندما التحق في الجيش، لقد استهوته حياة الجندية وأثّرت على خياله الحياة العسكرية الإسبرطية، التي كانت تطبع الجندية الألمانية وما امتازت به من نظام وطاعة وتحمّل وجلد والآن بعد أن غادر الجيش وأصبح من المتعذّر عليه أن يحكم حياة الجندية حكماً صائباً لقصر الفترة التي أمضاها في الجيش راح يعبد الحياة العسكرية ويقدّسها لأن صحته حالت بينه وبينها.

انتقل من حياة الجندية إلى نقيضها وهي الحياة العلمية وأعدّ رسالة نال بها إجازة الدكتوراة في الفلسفة، ولمّا بلغ الخامسة والعشرين عُيِّن أستاذاً في فقه اللغة القديمة في جامعة بال. وراح من ذلك المكان الأمين البعيد عن أهوال المعارك يعلن إكباره وتقديره لأعمال بسمارك التي اتّسمت بالعنف والشدّة وإسالة الدماء وأخذ يُظهر أسفه لاشتغاله بهذا العمل الذي أقعده عن حياة القتال، وحالَ بينه وبين البطولة، وكان يتمنى لو انصرف إلى مهنة عملية تتّصف بالنشاط كالطب، وفي الوقت ذاته كانت الموسيقى تجتذبه فقد أُغرِمَ بالموسيقى إلى درجة دفعته إلى تعلّم العزف على البيانو وكتب بعض الألحان، ومن أقواله إن الحياة خطأ بغير موسيقى. ولم يكن (ريتشارد فنجر) الفنّان الموسيقي المُلهَم بعيداً عن مدينة بال التي يعيش فيها نيتشة إذ كان يسكن في مدينة «تريبشين» مع زوجة رجلٍ آخر ودعاه ليقضي معه عيد الميلاد عام ١٨٦٩ وأظهر نيتشة حماساً حارّاً بالفنّان العبقري وموسيقي المستقبل ووجد فيه فنجر داعية لموسيقاه في الأوساط العلمية في الجامعات. لقد تأثر بسحر المُلحّن العظيم، وبدأ يكتب أول كتاب له بدأه بالدراما اليونانية ومجّد فيه

فنجر تمجيداً كبيراً واتجه إلى جبل الألب ليكتب هذا الكتاب في هدوء بعيداً عن جَلَبَة الحياة وصخبها، وهناك في عام ١٨٧٠ وصلته أخبار اشتعال الحرب بين ألمانيا وفرنسا.

لقد تردّد قليلاً، هل يلبّي نداء الوطن والواجب ويتطوّع في القتال أم يبقى في عُزلته وانصرافه إلى الكتابة. ها هي روح اليونان وعرائس الشعر والأدب وآلهات الروايات والقصص والفلسفة والموسيقى قد مدّت له يدها المقدّسة ولكنه لم يستطع مقاومة نداء وطنه الذي لا يقلّ تأثيراً على نفسه من نداء الشعر. لقد شاهد في فرانكفورت وهو في طريقه إلى الحدود فيلقاً من الجنود الفرسان يسيرون عبر المدينة في موكب عسكري جليل وسط قعقعة السلاح، وهناك قفزت إلى رأسه فكرة كانت أساساً فيما بعد لفلسفته كلها «لقد شعرت للمرة الأولى أن أقوى وأسمى إرادة للحياة لا تجد تعبيراً لها في الصراع البائس من أجل البقاء، ولكن في إرادة الحرب إرادة القوة إرادة السيادة»، ولكن ضعف بصره أقعده عن الاشتراك في القتال فاكتفى بالقيام بأعمال التمريض في الجيش وعلى الرغم من أنه شهد في مهمة التمريض هذه الكثير من ألوان الرعب والخوف إلاّ أنه مع ذلك لم يعرف أهوال المعارك الوحشية في ميادينها، والتي جعلها مثلاً أعلى له لقلّة خبرته فيها. لقد كان حسّاساً رقيقاً حتى في مهمة التمريض. فقد أثّر منظر دماء الجرحى على صحته فوقع مريضاً، وأرسِل إلى بلده محطّماً مهدماً، ومنذ ذلك الوقت كانت له روح الفتاة مرتدية درع الجندي المحارب.

٣ ـ نيتشة وفجنر:

وفي أوائل عام ١٨٧٢ نشر نيتشة أول كتاب له وهو «مولد المأساة من روح الموسيقى». لقد وضع هذا الكتاب في أسلوب شعري وجداني غنائي بهيّ لا يُنتَظر إطلاقاً من عالِم لغوي. وقد تحدّث في هذا الكتاب عن الإلّهين اللذين كانا موضع تقديس وعبادة الفن اليوناني. وأولهما «ديونيسـوس» أو «باكـوس» وهو إلّه الخمر والمرح، والحياة الصاعدة والبهجة والسرور في العمـل والفتنة والعواطف والإلهام والغريزة والمخاطرة، الذي يصبر على الآلام ويتحمّل المَشاقّ بجرأة وبسالـة إلّه الغنـاء والرقص والمـوسيقى والمسرحية، ثم تحدّث عن (أبولو) وهو إلّه السلام والراحة والسكون وفتنة العواطف والتأمّل العقلي والنظام والهدوء المنطقي والهدوء الفلسفي إلّه التصوير والنحت والشعر الغنائي. لقد اتحذ هذان المثلان الأعليان فأبدعا أنبل وأسمى آيات الفن اليوناني، إذ امتزج ما في ديونيسـوس من قوة الرجولة الفيّاضة المتبرّمة بما في أبولو من جمال الأنوثة الوديع الهادىء. وكان ديونيسـوس يُومِـي إلى الدراما بالموسيقى وكان أبولو يُومِي بالحوار.

لقد كان أعمق ما في معالم الدراما اليونانية هو روح التشاؤم الذي غزا به ديونيسـوس اليونان عن طريق الفن إذ لم يكن اليونان شعباً متفائلاً فرحاً كما يحدّثنا عنهم الشعراء الطوفان في أيامنا. فقد قاسوا من آلام الحياة ومرارتها واكتووا بنارها وأدركوا قصر أمدها. وعندما سأل ميداس (سيلينوس) عن أحسن مصير يواجه الإنسان، أجابه بقوله: (أنتم يا شعوب هذه الأيام، يا مَن تستثيرون الشفقة يا

أبناء الأحداث والأسى، لماذا تضطرونني إلى القول عن أحسن مصير لم يسمع به بعد؟ إن أفضل مصير شيء عسير النّوال. وهو ألّا يولد الإنسان وأن يكون عدماً ويتّبع هذا في الأفضلية أن يموت الإنسان فتيّ مبكراً). من الواضح أن هؤلاء اليونان لم يكونوا في حاجة ليتعلّموا شيئاً عن التشاؤم من شوبنهور أو الهنود، ولكنهم تغلبوا على ظلام أحزانهم وخيبة آمالهم ببريق فنّهم. واستمدّوا من آلامهم مشاهد مسرحياتهم ووجدوا في الفن ملاذاً ومبرّراً لهذا العالم وهذه الحياة الحافلة بالمآسي والأحزان. (لأن الصّفاء والسّناء هو التغلّب على الخوف والألم). فالتشاؤم علامة الضعف والانحطاط والتفاؤل علامة السطحية في التفكير وقصر النظر. أما التفاؤل الحزين أو التفاؤل في المأساة فهو صفة الرجل القوي الذي ينشد شدّة التجربة واتّساع مداها، ولو كان ذلك على حساب ما يواجه من ويل وهمّ. ويسعده أن يجد في الكفاح قانون الحياة (فالمأساة نفسها دليل على أن اليونانيين لم يكونوا متشائمين) لقد كان العصر الذي أنتج الرواية الإسخيلولوسية والفلسفة السابقة لسقراط من أعظم عصور اليونان.

إلى أن جاء سقراط نموذج الرجل النظري فكان علامة لتراخي قوة الخلق اليوناني وحلّت الثقافة العقلية المقدرة محل قوة الجسد والروح الرياضية القديمة قد أدّت هذه الثقافة العقلية إلى إضعاف القوى الجسدية والعقلية وحلّت الفلسفة النقدية محل الشعر الفلسفي الذي اتّصف به العصر السابق لسقراط، وحلّ العلم محل الفن، والعقل محل الغريزة، والحوار والنقاش محل اللعب والرياضة.

وتحوّل أفلاطون الرياضي تحت تأثير تعاليم سقراط إلى أفلاطون الفنّان الذي يتذوّق الفن والجمال، وانقلب أفلاطون الكاتب القصصي والمسرحي إلى أفلاطون المنطقي عدو العاطفة ومُطارِد الشعراء فكان مسيحياً قبل المسيحية وراح يسعى وراء المعرفة والمنطق، لقد نقش على معبد (دلفي) هاتان العبارتان اللتان تطفحا ، بالحكمة المجرّدة عن العاطفة (اعرف نفسك) و(تجنّب الإفراط في الأمور). فتوهّم سقراط وأفلاطون أن المعرفة والعقل هي الفضيلة الوحيدة، وجاء أرسطو فأثبط الهِمَم بنظرية الوسط الذهبي. إن الشعوب تنتج الأساطير والشعر في شبابها وفتوّتها والفلسفة والمنطق في انحلالها وكهولتها. فقد أنجبت اليونان في صِباها (هوميروس) و(إسخيلوس) وقدّمت لنا في انحطاطها (يوربيدز) الذي راح يكتب القصة بالمنطق ويهدم الأسطورة بالعقل ويهدم تفاؤل عصر الرجولة بالعاطفة وهو صديق سقراط الذي استبدل بموسيقى ديونيسوس حوار أبولو وخطابته.

فلا غرابة إذن أن أطلقت راعية معبد (دلف) على سقراط أحكم اليونان واعتبرت يوربيدز أحكم اليونان من بعده. ولا غرابة أن جمع (أرستوفان) بغريزته السديدة شعور المقت والكراهية نحو هذين الرجلين ورأى فيهما علامة لانحطاط الثقافة، لقد تراجع هذان الرجلان عن موقفهما. وحاولا إصلاح خطأهما. فوضع يوربيدز آخر قصة له وهي (باخس) التي استسلم فيها إلى ديونيسوس وكانت فاتحة لانتحاره وراح سقراط وهو في سجنه يتغنّى بموسيقى ديونيسوس يخفّف من وَخْز ضميره ويُسائل نفسه بقوله: (إن ما لا

أفهمه لا يعني أنه غير معقول لأني لم أفهمه أفلا يجوز أن يكون هنالك عالم للحكمة يتلاشى فيه المنطق؟ أليس من المحتمل أن يكون الفن ضرورة لازمة ومتمِّمة للعلم؟) ولكن هذا الاعتراف بالفن جاء متأخِّراً بعد أن ترك رجال العقل والمنطق هؤلاء أثراً عميقاً في النفوس. وفسدت الرواية والقصة والأخلاق عند اليونان. لقد كان الشاعر يوربيدز والفيلسوف سقراط خاتمة لعصر الأبطال ونهاية لفن ديونيسوس.

ولكن عصر ديونيسوس قد يعود، ألم يحطّم «كانت» بضربة واحدة العقل النظري؟ والإنسان النظري؟ ألم يعلّمنا شوبنهور عمق الغريزة ومأساة الفكر؟ أليس ريتشارد فنجر «إسخيلوس» آخر جاء لاسترجاع الأساطير وتوحيد الموسيقى والمأساة مرة ثانية في نشوة روحية وطرب ديونيسوس. لقد تفرّع من جذور ديونيسوس المتأصّلة في الروح الألمانية، قوة لا تشترك مع الثقافة السقراطية في شيء ألا وهي الموسيقى الألمانية في فلكها الواسع الفسيح من باخ إلى بيتهوفن، ومن بيتهوفن إلى فجنر. لقد تأثّرت الروح الألمانية كثيراً بفن أبولو الذي ساد إيطاليا وفرنسا.

وينبغي على الشعب الألماني أن يدرك أن غرائزه أصدق من هذه الثقافات المنحلّة المنحطّة. وأن يصلح الموسيقى كما أصلح الدين، وأن يصبّ في الفن والحياة قوة الإصلاح العنيفة الشديدة التي صبّها لوثر في الدين. فمَن يدري عسى أن تتمخّض الروح الحربية الألمانية عن عصر آخر من عصور البطولة، وعسى أن يبزغ من روح الموسيقى فجر مأساة جديد.

وفي عام ١٨٧٢ عاد نيتشة إلى بال وعلى الرغم من أنه كان لا يزال يعاني ضعفاً في قواه الجسدية فقد كانت روحه مشتعلة بالطموح. لقد عافت نفسه إلقاء المحاضرات المرهقة، وخاب أمله بنتائج الحرب، واعتقد أن الامبراطورية الألمانية قد استأصلت الروح الألمانية. وبعد ذلك انتقل إلى مهاجمة الجامعات الألمانية ذات النعرة القومية فهو يقول: «لقد علّمتنا التجارب أن لا شيء يقف في طريق تطوّر أعاظم الفلاسفة أكثر من عادة تأييد أسوأ الفلاسفة في الجامعات... ولا نجد دولة تُقدِم على مناصرة فلاسفة مثل أفلاطون وشوبنهور... لأن الدولة تخشى فلسفة هذين الفيلسوفين» ودعا إلى إعادة بناء الأخلاق والدين على أساس نظرية التطوّر، وأن عمل الحياة لا يتجه إلى تحسين حال الأكثرية من الشعب، ولكن إلى خلق عباقرة، ورفع أعظم وأسمى الرجال. لقد أظهر تحمّساً شديداً في إحدى مقالاته بالموسيقي الموهوب «ريتشارد فجنر» الذي وصفه بأنه لا يعرف للخوف معنىً وأطلق عليه اسم باعث الفن الحقيقي لأنه أول مَن صهر الفنون في أسلوب فنّي جميل، ولكنه لم يلبث أن خاب رجاؤه في فنّ فجنر. لقد شارك نيتشة أفلاطون مخاوفه في أن الفنّ لا يعلّم الرجال الخشونة.

٤ ـ أُغنية زرادشت:

إننا الآن نجد نيتشة يلوذ بالعلم ويتحوّل عن الفن بعد أن خيّب الفن أمله. ويلجأ أيضاً إلى الفلسفة التي وجد فيها مأوىً لا يقوى على دخوله أحد من الطّغاة. وراح يحاول تهدئة عواطفه المضطربة، فلجأ إلى تحليلها وفحصها كما فعل سبينوزا، وكان يقول: «إننا

نحتاج إلى كيمياء من العواطف». وهكذا تحوّل إلى عالِم نفساني، ووضع كتاباً حلّل فيه أدقّ المشاعر وأغلى المعتقدات وأخذ في تشريحها بقسوة لا تقلّ عن قسوة الطبيب الجرّاح. وأهدى كتابه هذا إلى فولتير وأرسل نسخة منه إلى فجنر وكان هذا آخر اتصال بينهما.

وفي عام ١٨٧٩ أُصيب وهو في زهرة عمره بمرض جسدي وأوشك على الموت. وأخذ يعدّ نفسه للنهاية بطريقة تنطوي على التحدّي، فقال لأخته: «عِدِيني إذا متّ أن لا يقف حول جثماني إلا الأصدقاء وأن لا يدخل الفضوليون من الناس. ولا تدعي قسّيساً ينطق بالأباطيل والأكاذيب على قبري في وقت لا أستطيع فيه الدفاع عن نفسي. اريد أن أُدفن في قبري وثنياً شريفاً». ولكنه استعاد صحته وشفِي من مرضه وتأجّل طبعاً خروج هذه الجنازة البطولية. ونهض من فراش المرض مُحِبّاً للصحة والشمس والحياة والضحك والرقص وموسيقى الجنوب. كما خرج من المرض بإرادة أقوى بعد أن كافح الموت وانتصر عليه. وشعر بحلاوة الحياة وببهجتها حتى في أشدّ أحزانها ومرارتها. وراح يؤمن بالجبر والقدر مثل سبينوزا، «ليست العظمة عندي أن تتحمّل أحكام الضرورة وتصبر عليها بل تحبّها»، ولكن يا أسفاه، ما أسهل القول وأصعب العمل.

ثم أصدر كتابين وهما: «فجر اليوم» في عام ١٨٨١ و«الحكمة الفرحة» في عام ١٨٨٢. وامتاز أسلوبه في هذين الكتابين برقّة ووداعة عن الكتب التي أصدرها بعد ذلك. أمامه الآن سنة يتمتع فيها ببهجة الحياة في هدوء ويعيش على معاش تقدّمه له الجامعة. وهنا وجد نفسه يقع في الحبّ فجأة. ولكن مَن أحبّها لم تبادله

الحبّ، لقد كانت عيناه حادّتين عميقتين جداً ولا تبعث الراحة. وهنا انطلق نيتشة هائماً على وجهه من مكان إلى مكان. في حالة من اليأس الشديد، يرسل الحكمة تِلو الحكمة ضدّ النساء أينما سار وأينما حلّ. والحقيقة أنه كان ساذجاً بسيطاً ومتحمّساً خيالياً لطيفاً ورقيقاً إلى حدّ البساطة. وكانت حربه على الرقّة محاولة لتعويذ الفضيلة أدّت به إلى وهم مرير وجرح لم يندمل أبداً.

إنه الآن لا يجد الوحدة والعزلة التي يريدها، إذ من الصعب عليه أن يعيش مع الناس، لأن الصمت أمر عسير، فانتقل من إيطاليا إلى قِمم جبال الألب لا يحمل في قلبه حبّاً لأحد من الرجال أو النساء وراح يصلّي من أجل تفوّق الإنسان وبعث الإنسان الكامل الأعلى.

وهناك على قِمم جبال الألب هبط عليه الإلهام الذي أوحى له بأعظم كتاب له:

جلست هناك أنتظر ـ ولا أنتظر شيئاً
وأنعم بما هو فوق الخير والشرّ
فأنعم بالضوء تارة وبالظلّ طوراً
ولم أجد إلّا نهاراً وبحيرةً وظهيرةً وزماناً أبدياً
وفجأة يا صديقي أصبح الواحد اثنين
ومرّ بي زرادشت.

وهنا ارتفعت روحه، وطفح كأسها وفاض ماؤها، فقد وجد في زرادشت معلّماً جديداً وإلّهاً جديداً وهو السوبرمان والإنسان الأعلى كما وجد ديناً جديداً وهو التكرار الأبدي. وأخذ يغنّي. لقد امتطت

الفلسفة صهوة الشعر بفضل حرارة إلهامه وقوّة حماسه «أستطيع أن أغنّي اغنية وسأغنّيها على الرغم من وحدتي وانعزالي، وسأغنّيها وأردّدها على مسامعي؛ أيها النجم العظيم الساطع ما عسى أن تكون سعادتك لو لم ينعم العالم بضيائك... ها لقد أعيتني حكمتي وأصبحت كالنحلة التي جمعت من العسل كثيراً. إني بحاجة إلى أيـدٍ لجمعه وهكذا كتب كتابه «هكذا تكلّم زرادشت» في عام ١٨٨٣.

لقد كان هذا الكتاب آية في الإبداع وقد عرف نيتشة ذلك فقال: إن هذا الكتاب درّة وحيدة يعجز عن الإتيان بمثله الشعراء ولا شيء يساويه في سحر ألفاظه وعمق أفكاره. ولو جمعنا كل ما شاهده العالم من خير وروح في أعاظم الرجال لما استطاعوا جميعهم أن يأتوا بحديث واحد من أحاديث زرادشت يا لها من مبالغة بسيطة، ولكنه بلا ريب من أعظم الكتب التي أنتجها القرن التاسع عشر. ومع ذلك فقد وجد نيتشة صعوبة في طبعه. فقد أرجىء نشر الجزء الأول منه بسبب انشغال مطابع الناشر في طبع نصف مليون نسخة من كتاب تسابيح دينية، تبعها سيل من النشرات ضدّ الساميّة.

هذا كما رفض الناشر طبع الجزء الأخير من الكتاب رفضاً باتّاً لعدم صلاحيته من الناحية التجارية. وقد اضطر هذا نيتشة أن يطبع كتابه على نفقته الخاصّة وباع من الكتاب أربعين نسخة فقط وأهدى منه سبعاً واعترف به واحد فقط ولم يمدحه أو يُطري عليه أحد. لا نجد إنساناً عانى من الوحدة مثل نيتشة. وإليك موجزاً عن هذا الكتاب.

ينزل زرادشت وهو في الثلاثين من عمره من جبله الذي أوى إليه واعتكف فيه سابحاً في تأمّلاته وفكره ليعظ الجماهير ويرشدها سواء السبيل أسوة بشبيهه الفارسي «زرادشت» ولكن الجماهير تحوّلت عنه لانشغالها بمشاهدة رجل يرقص على الحبل ولا يلبث هذا الراقص على الحبل أن يسقط من على الحبل ويموت فيحمله زرادشت على كتفيه ويذهب به بعيداً، ويُناجيه بقوله أيها الراقص على الحبل سأدفنك بيدي، لأن حياتك كانت حافلة بالأخطار وأنا أدعو إلى حياة المخاطرة وأُقدّر البطولة وأقول: «عش في خطر، وشيّد مدنك قرب بركان فيزوف، وأرسل سفنك لاكتشاف البحار المجهولة وعش في حرب دائمة».

ولكن تذكّر أن تكفر بالديانات جميعها. ويقابل زرادشت وهو هابط من الجبل ناسكاً هَرِماً أخذ يحدّثه عن الله وانزوى زرادشت وراح يخاطب نفسه بقوله: «هل يمكن أن يكون ما قاله الناسك حقاً؟ يبدو أن هذا الناسك المُسِنّ لم يسمع بعد وهو في غابته أن الله قد مات» ولكن الله قد مات حتماً وماتت جميع الآلهة.

لقد انتهت حياة الآلهة منذ عهد بعيد، حقاً لقد كانت نهاية طيبة ومرحة كما لهؤلاء الآلهة.

لم يتريثوا في موتهم في السحر كما تخبرنا تلك الأُكذوبة وعلى النقيض فقد أضحكوا أنفسهم حتى الموت.

وقام إليه فألقى كلمة أبعد ما تكون عن صفات الأُلوهية، إذا قال: «لا إله إلاّ الله ولا آلهة من قبلي».

وضحك الآلهة جميعاً حتى اهتزّوا على عروشهم وصاحوا «ليس من الدين أن يكون هنالك آلهة عدّة؟» فليسمع كلّ مَن له آذان. هكذا تكلم زرادشت.

أيّ إلحاد طافح بالبشر والفرح هذا؟ أليس من التقوى أن لا يكون هنالك آلهة؟ وماذا عسى أن يخلق لو كان هنالك آلهة؟ إذ لو كان هنالك آلهة كيف أطيق الاّ أكون إلهاً؟ لذلك لا وجود للآلهة. أيّ إنسان أشدّ كفراً وإلحاداً مني لكي أمتّع النفس بتعاليمه؟

«أناشدكم يا إخواني وأستحلفكم أن تبقوا على إخلاصكم وولائكم لهذه الأرض والاّ تصدّقوا أولئك الذين يحدّثونكم عن الآمال السماوية إنهم ينفثون فيكم السموم، سواء علموا بذلك أم لم يعلموا».

هل هذه وقاحة؟ ولكن زرادشت يشكو من أنه لم يعد بين الناس مَن يعرف التوقير والتبجيل، ويعتبر نفسه أتقى ممّن لا يعتقدون في الله. وبعدئذ يعلن عن اسم الإله الجديد.

«لقد ماتت جميع الآلهة ونريد الآن أن يعيش السوبرمان الإنسان الأعلى».

إنني أعلمكم عن الإنسان الأعلى سينحدر من الإنسان مَن يفوقه ويسمو عليه، فماذا فعلتم لتتوقوا على الإنسان وتسموا عليه؟ إن أعظم ما في الإنسان أنه جسر لا هدف، وما يجب في الإنسان أنه انتقال وتدمير. إنني أحبُّ أولئك الذين لا يعرفون الحياة إلاّ بالموت، فهؤلاء هم الذين يتسامون.

أحبّ المستهينين بالحياة والمستخفين بالموت لأنهم أعظم المتديّنين والصالحين. فهم سِهام تتوق إلى بلوغ حياة أفضل. أحبّ الذين يضحّون بحياتهم من أجل هذه الأرض التي نعيش عليها لا من أجل ما وراء النجوم لكي تصبح الأرض يوماً مسكن الإنسان الأعلى.

لقد حان للإنسان أن يعرف هدفه، لقد آن للإنسان أن يبذر بذور أسمى آماله وغايته. أخبروني يا إخواني أليست الإنسانية ناقصة إذا كان ينقصها الهدف.

يبدو أن نيتشة قد تنبأ بأن كل قارىء سيظن نفسه بأنه الإنسان الأعلى فأعلن بأن الإنسان الأعلى لم يولَد بعد واننا لسنا إلّا جذوره وتربته «لا ترغب في شيء فوق طاقتك... ولا تكن فاضلاً فوق قدرتك ولا تطلب من نفسك شيئاً فوق احتمالك». ليست لنا السعادة التي لا يعرفها سوى الإنسان الأعلى. إن أسمى هدف لنا هو العمل. لقد توقفت منذ مدة طويلة عن الكفاح من أجل سعادتي. وأنا الآن أكافح من أجل عملي.

ولم يقنع نيتشة في خلق إلّه في صورة نفسه بل أراد أن يكتب الخلود لنفسه فقال: سيعود كل شيء في هذه الحياة بالتفصيل الدقيق مرة بعد مرة ومرّات لا نهاية لها حتى نيتشة سيعود وستعود ألمانيا ذات الدم والحديد والحرب والنار والرماد. كما ستعود كل جهود العقل البشري منذ بدأ في أزمنة الجهل إلى «زرادشت» إنه لمبدأ مُخيف، ولكن كيف يمكن ألّا يكون كذلك؟ إن أشكال الحقيقة محدودة ولكن الزمان لا نهائي غير محدود. ولا بدّ أن تجتمع الحياة والمادة يوماً على صورة سبق لهما أن اجتمعا به، وهكذا سيعيد التاريخ نفسه

مرة ثانية وسيبدأ كما بدأ وينتهي كما انتهى ولا عجب أن يشعر «زرادشت» بالخوف ويتوقف عن الحديث عندما وصل في حديثه إلى دراسة الأخير هذا إلى أن سمع صوتا يناديه «ما بك يا زرادشت قل كلمتك وحطّم نفسك إلى شظايا».

٥ ـ أخلاق البطل:

لقد اتخذ نيتشة من كتابه زرادشت إنجيلاً له في حياته ولم تكن كتبه التالية إلاّ تعليقاً عليه. وإذا كانت أوروبا لم تقدّر شعره حقّ قدره، فإنها قد تقدّر نشره.

إنه الآن وحيد أكثر من أيّ وقتٍ مضى. فقد بدا كتابه هذا شاذاً ومُريباً في نظر أصدقائه وناح عليه زملاؤه العلماء في جامعة بال الذين أظهروا تقديرهم وإعجابهم بكتابه السابق «مولد المأساة» وبكوا فيه عالماً لغوياً لامعاً وشاعراً فاشلاً وتركته أخته فجأة وتزوجت من رجل لا يحبه نيتشة وسافرت إلى باراغواي لإقامة مستعمرة اشتراكية وطلبت من أخيها العليل الشاحب أن يرافقها رحمةً بصحته ولكنه آثر حياة العقل على صحة البدن ورغب في البقاء وسط المعركة الفكرية. فقد كانت أوروبا بالنسبة له «متحفاً ثقافياً» وراح يطوف في أنحاء أوروبا متنقلاً من سويسرا إلى البندقية وجنوا ونيس وتورين وكان يحلو له الكتابة بين أسراب الحمام التي كانت تتجمع قرب تماثيل الأسود في قيصرية سانت مارك واعتاد أن يقول: «إن هذا المكان هو غرفة عملي المفضّلة». ولكن تعرّضه لوهج الشمس أضرّ بعينيه المريضتين فأغلق على نفسه باب غرفة باردة في طابق

علوي وأحكم ستائرها وأقعده ضعف بصره عن تأليف الكتب واكتفى بكتابة الحِكَم الأخلاقية.

وجمع هذه الحِكَم والمبادىء في كتابين أولهما تحت عنوان «ما فوق الخير والشرّ» عام (١٨٨٦)، وثانيهما «تاريخ تسلسل الأخلاق» عام (١٨٨٧).

وكان يرجو في هذين الكتابين تدمير الأخلاق القديمة وتمهيد الطريق لأخلاق الإنسان الأعلى. ولفترة من الوقت عاد في بحثه عالماً لغوياً. فيقول: إن في اللغة الألمانية كلمتين بمعنى سيء. إحداهما تستعملها الطبقة العليا في حديثها عن الطبقة السفلى ومعناها عادي أو عامّي. وتكوّنت هذه الكلمة بعد ذلك فأصبحت تُستخدم بمعنى كلمة سُوقِيّ تافه سيّء، أما الكلمة الأخرى فقد كانت تطلقها الطبقة السفلى على الطبقة العليا ومعناها غير مألوف غير عادي أو خطير أو مُضِرّ. فقد كان نابليون سيّئاً على هذا المعنى. كما أن كلمة حَسَن لها معنيان أيضاً يقابلان كلمتي سيء تستخدم الطبقة الأرستقراطية هذه الكلمة بمعنى قوي وشجاع جبّار محارب أو إلّهي. أما بقية الشعب فيستعمل هذه الكلمة بمعنى سالم غير مُضِرّ أو لطيف.

إذن هناك تقديران متناقضان للسلوك الإنساني أو وجهتان للنظر في الأخلاق. أخلاق السادة وأخلاق الطبقات العامّة. لقد كانت الفضيلة بالنسبة إلى الروماني العادي تعني الرجولة والشجاعة والإقدام والجرأة. أما الأخلاق الثانية فقد جاءت من آسيا وخاصّة من اليهود أيام خضوعهم السياسي لأن الخضوع يولّد الذلّ والضَّعَة

والعجز يُنتِج طلب المساعدة من الغير. وهكذا اجتاحت أخلاق الضعف والسلام والأمن وهي أخلاق الطبقات الضعيفة المحكومة والمستعبدة والمغلوبة على أمرها أخلاق الأسياد وهي حبّ المخاطرة والقوة وحلّ المكر محل القوة وحلّ القدر محلّ الثأر، والشفقة محل العنف والتقليد محل الابتكار وصوت الضمير محل الكبرياء والشرف. إن الشرف وثني روماني وإقطاعي أرستقراطي أما الضمير فيهودي مسيحي بورجوازي ديمقراطي. إن فصاحة الأنبياء هي التي جعلت من أخلاق الطبقات المحكومة الضعيفة مقياساً للأخلاق العامّة وأصبحت الدنيا والجسد عنواناً للبشر. وأضحى الفقر برهاناً على الفضيلة.

لقد بلغ هذا التقدير أو المقياس الأخلاقي ذروته في تعاليم المسيح الذي نادى بالمساواة بين الناس في الأقدار والحقوق. وتفرّعت عن تعاليمه ومبادئه المبادىء الديمقراطية والاشتراكية وأصبحت هذه الفلسفات العاميّة الشعبية مقياساً وتعريفاً لكل تقدّم، ورمزاً لكل مساواة والواقع أن الحياة التي تقوم على مثل هذه المبادىء الشعبية هي حياة في طريق الانحلال والانحدار. إن آخر مرحلة لهذا الانحلال والانحدار هي تمجيد الشفقة وتعظيم التضحية بالنفس والشعور بالعطف على المجرمين.

إن العطف أمر مشروع إذا كان فعّالاً. أما الشفقة فهي ضرب من الشّلل العقلي ومضيعة للشعور في إصلاح مَن لا يُرجى إصلاحهم من العَجَزَة والمشوّهين والأشرار والمرضى والمجرمين، هذا بالإضافة إلى ما تنطوي عليه الشفقة من السماجة وقلّة الأدب.

إن زيارتنا للمرضى هي نزعة استعلاء منّا نحو هؤلاء المرضى العاجزين.

إن الأخلاق هي إرادة القوة، والحب ذاته رغبة في التملّك، ومطارحة الغرام معركة، والزواج سيادة. لقد قتل «دون جو» حبيبته «كارمن» ليَحُول بينها وبين رجل آخر يريد امتلاكها. يظن الناس تجرّدهم عن الأنانية في الحبّ عندما يساعدون شخصاً.

وقد تتنافى هذه المساعدة مع منافعهم ولكنهم بمساعدتهم له يريدون امتلاكه. وحتى حبّ الحقيقة ليس إلاّ رغبة في امتلاكها. على أمل أن يكون الباحث عنها أول مالك لها، بأن يجدها عذراء لم يسبقه أحد في الاستمتاع بها.

إن العقل والأخلاق عاجزان أمام إرادة القـوة هذه. وهما سلاحان في يدها «والنظم الفلسفية ليست إلاّ سراباً خادعاً» وما نراه ليس الحقيقة المنشودة التي طال بحثنا، ولكنه انعكاس لرغباتنا ليس إلاّ. هذه الرغبات الداخلية، هــذه النبضات لإرادة القوة هي التي تقرّر أفكار «يستمر الشطر الأعظم من نشاطنا العقلي بطريقة لا شعورية لا نشعر بها. كما أن التفكير الشعوري هو أضعف التفكير»، وذلك لأن الغريزة وهي العملية المباشرة لإرادة القـوة لا يزعجها الإدراك الشعوري، والغريزة هي أعظم أنواع الذكاء الذي عرفه الإنسان حتى الآن. لقد بالغ الإنسان في تقدير الإدراك العقلي وليس الإدراك سوى عملية ثانوية لا أهمية لها ولا لزوم.

قلّما يحاول أقوياء الرجال إخفاء رغباتهم وراء ستار من العقل ونقاشهم بسيط وهو «أنا أريد» والرغبة تبرّر نفسها في النفوس القوية

السليمة ذات السيادة والسيطرة التي لا نجد فيها الضمير والشفقة والندم منفذاً ليدخلها، ولكن بعد أن سادت الأخـلاق اليهودية المسيحية الديمقراطية في الأزمنة الحديثة أصبح الأقوياء يخجلون من قوتهم وصحتهم وراحوا يتلمّسون الأسباب لِما يبتغون. إن الفضائل والقيم الأرستقراطية آخذة في الانطفاء والاختفاء وأوروبا يهدّدها غزو بوذي جديد ولم ينجُ «شوبنهور» «وفجنر» من هـذه المسيحية البوذية وأصبحا بوذيين شغوفين. وأضحت أخلاق أوروبا كلها وقيمها قائمة على أساس منفعة الطبقة العامّة في الشعب. ولم يُسمَح للأقوياء باستخدام قوّتهم، للنزول بهم إلى مستوى الضعفاء. وأصبح الخير «ألّا نفعل شيئاً لا نقوى على فعله».

ألم يدع «كانت» ذلك الصيني العظيم من كونبرج إلى عدم استخدام الناس كغايات؟ ويترتّب على ذلك أن الغرائز في الأقوياء كغريزة الصيد والقتال والغزو والفتح والحكم والسيطرة تتحوّل إلى صراع داخلي لعدم وجود مخرج لها. ويؤدّي هذا إلى التقشّف اللعين أو الضمير السيّء إذ أن جميع الغرائز التي لا تجد منفذاً لها إلى الخارج تتحوّل إلى الداخل.

إن فضائل الطبقات السفلى من الشعب (عامّة الشعب) لو انتقلت عدواها إلى الزعماء والقادة الأقوياء وحوّلتهم إلى طينة عامّة الشعب لكان ذلك بدء الانحلال والفساد، لذلك ينبغي قبل كل شيء أن تلزم مبادىء الأخلاق على الانحناء أمام تدرّج المراتب واختلاف الطبقات. ويجب على عامّة الشعب أن تفهم تماماً أنه مما يُنافي الأخلاق أن نقول إن ما يحقّ للفرد يحقّ للفرد الآخر، لأن اختلاف

الأعمال يقتضي اختلافاً في الصفات، والفضائل الشرّيرة التي يتميّز بها الأقوياء ضرورية للمجتمع كالفضائل الخيّرة التي يتّصف بها الضعفاء. فالقسوة والعنف والخطر والحرب لها قيمتها كاللطف والشفقة والسلام وأعظم الرجال لا يظهرون إلاّ في أوقات الخطر والعنف والشدّة والقسوة التي تستدعيها ضرورة الموقف وأعظم ما في الإنسان هو قوّة الإرادة وثبات العاطفة إذ بدون العاطفة يكون الإنسان مائعاً وصليباً لا يصلح للعمل. كما أن الشرّه والحسد وحتى الكراهية أمور لا بدّ منها في الكفاح واختيار الأفضل وبقاء الأصلح. والشرّ من الخير بمثابة الابتكار من العُرف من المستحيل أن يتقدّم الشعب ويتطوّر إلاّ إذا حطّم العُرْف واخترق التقاليد القديمة والنُظُم الجامدة. ولو لم يكن في الشرّ خير لاختفى وزال من الوجود. فحذار من الإسراف في الخير. وعلى الإنسان أن يزيد في خيره وشرّه.

يعتقد نيتشة بأن الحياة طافحة بالشرور والقسوة، وأن الإنسان القديم كان يشعر بنشوة كبرى وفرحة عظمى بارتكاب أشدّ أعمال البطش والقسوة ويعتقد بأن الإنسان أشدّ الحيوانات قسوة ويشعر بسعادة كبرى لا يضاهيها شيء من السعادة عندما يشاهد مناظر صراع الثيران وأعمال الصلب وغيرها من المآسي والمناظر المؤلمة. وعندما اخترع الإنسان فكرة عذاب جهنم. أراد أن يعزّي نفسه بفكرة تعذيب أعدائه ومُضطَهِديه وظالِميه في الحياة الأخرى.

يجب أن نحكم على الأشياء بقدر قيمتها للحياة ونحتاج إلى تفسير نفساني لجميع القيم، والمقياس الحقيقي لاختبار الفرد أو الجماعة أو الجنس هو الحيوية والمقدرة والقوة. وللأطعمة المختلفة آثار عقلية مختلفة كالديانة البوذية وليدة الأرز والميتافيزيقا

الألمانية نتيجة لشرب الجعَة. والفلسفة تكون صحيحة أو باطلة تبعاً لتعبيرها عن حياة صاعدة أو حياة هابطة.

يقول الضعيف فاتر الهِمّة: «إن الحياة لا تساوي شيئاً» وخير له أن يقول: «إنني لا أُساوي شيئاً». لقد فقدت الحياة قيمتها عندما تخلّينا عن أخلاق البطولة، وأخذنا بمبادىء المساواة الديمقراطية التي تكفر بعظماء الرجال.

إن الأوروبي العامّي في أيامنا هذه يمجّد ويعظّم صفاته الضعيفة كالرِقّة والمساواة والاعتدال والشفقة وأنه لطيف وصبور ونافع للمجتمع ويعتقد أن هذه الصفات من مميزات الإنسانية.

٦ ـ السوبرمان «الإنسان الأعلى»:

وبما أن القوة وحدها وليست الشفقة هي الأساس للأخلاق لذلك ينبغي على الإنسانية ألاّ تتجه بجهودها إلى رفع طبقة العوامّ والأكثرية من الشعب، ولكن إلى النهوض بأقوى وأفضل الأفراد في الشعب. وأن يكون هدف الإنسانية هو الإنسان الأعلى وليس الجنس البشري بأسره. وآخر ما ينبغي للعقلاء المفكّرين أن يتصدّوا له هو تحسين الإنسانية وإصلاحها. إذ لا صلاح للإنسانية بل ليس للإنسانية وجود على الإطلاق. وهي لفظ مجرّد فقط وكلّ ما هو موجود هو مجموعة أفراد أشبه شيء بمصنع كبير تجري فيه التجارب الكبيرة التي لا ينجح منها إلاّ القليل. وليس المقصود من التجارب سعادة الجماهير بل تحسين النوع. والأفضل على المجتمع أن يفنى إذا لم يعمل على بعث إنسان أسمى. المجتمع أداة لرفع قوة الفرد

وشخصيته والجماعة ليست غاية مي حدّ ذاتها.

يبدو من حديث نيتشة أولاً بأنه كان يرجو بعث نوع جديد من الإنسان، ولكنه أخذ يفكّر بعد ذلك في أن الإنسان الأعلى فرد متفوّق يرتفع بشجاعته من وسط الشعب بفضل تربيته القوية لا بفضل الانتخاب الطبيعي ولذلك يجب علينا إذا أردنا أن نخلق الإنسان الأعلى أن نُشرِف على التربية ولا ندع الأمر فوضى في يد الانتخاب الطبيعي، لأن طبيعة الحياة تعارض أفذاذ الرجال والطبيعة أقسى ما تكون على أفضل أفرادها. إنها تميل إلى الفرد المتوسط العادي وتعمل على حمايته، وفي الطبيعة ميل دائم إلى الهبوط بأفذاذ الرجال إلى مستوى عامّة الشعب وإخضاعهم لهم، فهي تنتصر دائماً للكثرة على الصفوة الممتازة، إذن لا أمل في أن تختار لنا هذه الطبيعة الإنسان الأعلى وعلينا اختيار الإنسان الأعلى عن طريق وسائل تحسين النُسْل والتعليم الذي يرفع من قِيَم الرجال وأقدارهم.

من السخافة أن نسمح لأفذاذ الرجال الزواج عن طريق الحب، وبأن يتزوّج الأبطال من الخادمات، والعباقرة من الخيّاطات ونساء الأزياء. لقد كان شوبنهور على خطأ حين ظن أن الحب عامل من عوامل تحسين النُسْل. وعندما يقع الإنسان في الحب ينبغي أن لا نسمح له باتخاذ قرارات تؤثّر على مجرى حياته كلها، فالحب يعمي البصيرة ويُفقِد الحكمة، وأن لا نسمح بزواج يقوم على الحب وأن يتزوج خير الرجال من خير النساء، أما الحب فلنتركه لحُثالة الرجال. إذ ليس الغرض من الزواج مجرد النُسْل، بل يجب أن يكون أيضاً وسيلة للتطور والرقيّ.

إن النُبْل مستحيل بغير المولد، والعقل وحده لا يؤدّي إلى النُبل بل العكس هو الأصحّ فالعقل يحتاج إلى ما يُشرِّفه ويرفع قدره. ماذا تريد إذن؟ تريد الـدم... (سلامة العنصر) وبعد توفير حُسْن المولد وتحسين النَسْل تكون الخطوة الثانية لصياغة الإنسان الأعلى مدرسة عنيفة قاسية تستهدف الأخذ بيد التلاميذ نحو الكمال، حيث يتدرّبون على تحمّل المسؤوليات الجسيمة دون أن ينعموا بكثير من أسباب الراحة بتدريب الأجسام على تحمّل الآلام في صمت، وتدريب الإرادة على إطاعة الأوامر ومَهام القيادة. وأن تبتعد هذه المدرسة في نظامها عن التساهل والحرية التي تُضعِف القوة الجسدية والخلقية، ولكن ينبغي أن تُفسِح هذه المدرسة المجال أمام التلاميذ ليتعلّموا ويضحكوا من صميم قلوبهم ويجب أن يقوم تخريج الفلاسفة من هذه المدرسة على أساس مقدرتهم على الضحك. فمَن بلغ ذروة القسوة يضحك من مآسي الحياة كما يجب أن يخلو تعليم الإنسان الكامل في هذه المدرسة من التطرّف في الأخلاق كالتقشّف والزهد واحتقار الجسد.

بمثل هذا المولد وهذه التربية يرتفع الإنسان فوق الخير والشرّ. ولا يتردّد في اللجوء إلى العنف والقوة في سبيل الوصول إلى غايته بحيث يكون شجاعاً لا صالحاً أو خيِّراً. «ما هو الخير؟... الخير هو الشجاعة»... ما هو الخير؟ هو كل ما يزيد الشعور بالقوة، هو إرادة القوة. هو القوة نفسها في الإنسان، وما هو الشر؟ الشر هو كل ما ينشأ عن الضعف. قد يكون أميز ما يميّز الإنسان الأعلى هو حبّه للمخاطرة والكفاح شريطة أن يكون لهما

هدف. ولا يجوز له أن يسعى إلى السلام أولاً ويترك السعادة إلى عامّة الناس. لقد أحبّ (زرادشت) الرحلات البعيدة التي تمتاز بالمخاطرة والمغامرة وكان يكره أن يعيش بعيداً عن الأخطار، لذلك كل الحروب خير على الرغم من حقارة أسبابها في الأزمنة الحديثة. وحتى الثورة خير، ولكنها ليست خيراً في حدّ ذاتها. لأنها تؤدّي إلى سيادة الجماهير وعامّة الشعب وهو أسوأ أنواع الحكم ولكن الثورة كفاح والكفاح يُبرز العظمة الكامنة في الرجال، التي لم تصادف من قبل فرصةً أو حافزاً للظهور ومن بين الفوضى يبزغ أعاظم الرجال كالنجوم اللاّمعة الراقصة كما يبزغ نابليون من بين أنقاض وفوضى الثورة الفرنسية، وكما خرج من فوضى عهد النهضة والعنف الذي رافقها شخصيات عظيمة قوية لم تشاهدها أوروبا أبداً. الحيوية والعقل وعزّة النفس هي التي تصنع الإنسان الأعلى، ولكن ينبغي إيجاد الانسجام بينها. ولن تصبح العواطف قوة دافعة إلاّ إذا وحّد بينها هدف عظيم يصوغ شتات الرغبات في شخصية قوية. ويلٌ للمفكّر الذي يكون أرضاً لأفكاره لا بستانياً منظّماً ومُشذّباً لها.

إن مَن ينساق لعواطفه وغرائزه هو الضعيف الذي تنقصه قوة الكبت والكبح والذي ليس لديه من القوة ليقول (لا) إذا استدعى الأمر إلى قولها لأنه إنسان متنافر منحطّ. إن أعظم الأمور هو تنظيم الإنسان لنفسه أو الإنسان الذي لا يريد أن يكون فرداً عادياً من عامّة الشعب ينبغي ألاّ يكون متساهلاً مع نفســه. وأن يتخذ لنفسه هدفاً كبيراً شاقّاً على الآخرين، وأن يسلك في سبيل الوصول إلى هدفه هذا كل طريق خلا خيانة الأصدقاء، هذا هو الهدف الأسمى لبلوغ النُبل والوصول إلى مرتبة الإنسان الأعلى.

لذا نحبّ الحياة ونسمو بها إلّا إذا جعلنا من هذا الإنسان هدفاً لنا ومكافأة لأتعابنا، وأن نبحث عن هدف يوحّد بيننا ويؤلّف بين قلوبنا ويربطها بالمحبة، ولنكن عظماء أو خدّاماً وأدوات للعظماء، يا له من منظر رائع عندما قدّم الملايين من الأوروبيين أنفسهم لنابليون بونابرت من أجل تحقيق أهدافه وغاياته، لقد ضحّوا بحياتهم عن طِيبِ خاطرٍ له وراحوا يتغنّون اسمه وهم يسقطون في ميدان المعركة. قد يتحوّل العقلاء منّا إلى الدعوة والتبشير لهذا الإنسان الأعلى وتمهيد الطريق لمجيئه وأن نتعاون جميعاً على اختلاف أوطاننا وأزماننا لبلوغ هذه الغاية، ولن يسع (زرادشت) إلّا أن ينشد ويغنّي على الرغم من آلامه لو سمع أصوات هؤلاء المُحِبّين للإنسان الأعلى منشداً لهم. (أنتم يا مَن تعيشون وحدكم اليوم وتقفون جانباً ستصبحون شعباً في يوم من الأيام ومنكم يا مَن اخترتم أنفسكم سينهض شعب مختار يخرج منه الإنسان الأعلى).

٧ ـ الانحطـــاط:

بناءً على ما تقدّم تكون الطريق إلى الإنسان الأعلى هي الأرستقراطية. أما الديمقراطية وهي سخافة حكم الأكثرية والعدد فيجب استئصالها والقضاء عليها قبل فوات الفرصة وتأخّر الوقت. وأول خطوة لتحقيق ذلك هي تحطيم المسيحية، فقد كان انتصار المسيح بدء الديمقراطية «لقد كان المسيحي الأول في أعماق نفسه ثائراً على كل ضروب الامتياز. فقد عاش وكافح في سبيل المساواة بين الناس في الحقوق» ولو عاش هذا المسيحي الأول في يومنا هذا لقُضِيَ عليه بالنفي والإبعاد إلى سيبيريا، أليس هو القائل «سيّد القوم

خادمهم». إن هذا قلب للحكمة السياسية والعقل السليم. والواقع أن مَن يقرأ هذا الإنجيل يشعر بأنه يقرأ كتاباً روسياً وأن ما جاء فيه من آراء لا يمكن أن تتأصّل وترسل جذورها إلاّ في الطبقات السفلى، وفي عصر انحطّ فيه الحكّام وعجزوا عن الحكم. وعندما يتربّع العبد على عرش ينشأ التناقض ويصبح أحقر الناس أفضلهم.

وكما أدّى غزو المسيحية لأوروبا إلى القضاء على الأرستقراطية القديمة، فقد أدّى كذلك غزو النبلاء التيتون المحاربين إلى إحياء الفضائل والرجولة القديمة وغرسوا في أرضها جذور الطبقات الأرستقراطية الحديثة. لم يكن هؤلاء النبلاء مثقلين «بالأخلاق» بل كانوا أحراراً من جميع القيود الاجتماعية وهؤلاء هم الرجال الذين كوّنوا الطبقات الحاكمة في ألمانيا وإسكندناوا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا وروسيا.

لا صحة لما يقال من أن الدول نشأت بتعاقد الأفراد فيما بينهم، ولكن الذي أنشأ الدول جبابرة من الغُزاة العُتاة والسادة الأقوياء، من ذوي المقدرة الحربية والتنظيم العسكري، الذين أنشبوا مخالبهم المُخيفة في سكان بلاد تفوقهم عدداً إذ ما قيمة العقود مع مَن خُلِقَ بطبعه ليكون قائداً وسيّداً وعنيفاً قوياً؟.

ولكن هذه الفئة الحاكمة أفسدتها الفضائل الكاثوليكية المخنّثة الضعيفة أولاً والمبادىء الشعبية العاميّة الناجمة عن الإصلاح الديني ثانياً والتزواج مع الطبقات السفلى ثالثاً.

لقد أفسدت البروتستانتية وشرب الجِعَة الذكاء الألماني. هذا بالإضافة إلى الأوبرا الفجنرية التي ساهمت أيضاً في إفساد ذكاء

الألمان. ونتيجة لذلك أصبحت بروسيا الألمانية اليوم ألدّ أعداء الثقافة. لا شك أن هذه الحالة الحاضرة في ألمانيا تقف عقبة أمام تفهّم الشعب لفلسفتي. فإذا كان الزمن الطويل وحده هو القادر على فناء العالم كما يقول «جون» فإن الزمان الطويل وحده سيقضي على الفكرة الباطلة التي تسود ألمانية. لقد كانت هزيمة ألمانيا لنابليون نكبة على الثقافة كهزيمة لوثر للكنيسة. فقد أخذت ألمانيا منذ ذلك الوقت تنصرّف عن نوابغ رجالها أمثال (جوتة) (وشوبنهور) و(بيتهوفن) وراحت تعبد رجال الوطنية، وأخشى أن يكون هذا خاتمة للفلسفة الألمانية. ومع ذلك فإن الشعب الألماني يمتاز بطبيعة رزينة وعِرْق يبعث الأمل في أن تنهض ألمانيا يوماً لتخليص العالم وإنقاذه. إذ أن في الشعب الألماني من فضائل الرجولة أكثر مما في الشعب الفرنسي أو الإنجليزي. هذا بالإضافة إلى اتّصاف الألمان بالمثابرة والصبر والجدّ. . . مما أدّى إلى تبحّرهم في العلم وإلى نظامهم العسكري. ومن المُمتع أن نشاهد أوروبا كلها قلقة من قوة الجيش الألماني، ولو أمكن إيجاد تعاون بين قوة ألمانيا التنظيمية ومصادر الثروة والرجال في روسيا لبزغ فجر عصر سياسي عظيم. إننا في حاجة إلى الدّمج بين الجنسين الألماني والسلافي، كما إننا بحاجة إلى براعة اليهودي المالية، وبذلك قد نتمكّن من سيادة العالم. إننا بحاجة إلى اتّحاد غير مقرون بشروط مع روسيا وبغير ذلك سينتهي بنا الأمر إلى التطويق والاختناق. إن مشكلة ألمانيا ناجمة عن بَلادَة في التفكير وتنقصها الثقافة العميقة التي جعلت من الفرنسيين أكثر الشعوب الأوروبية صفاءً في الفكر والذكاء، أنا لا أؤمن إلاّ بالثقافة الفرنسية، وأعتبر كل ثقافة أوروبية أخرى بجانب الثقافة الفرنسية

كلاماً فارغاً. وعندما يقرأ الإنسان كتب فرنسيين من أمثال (مونتين) و(لارشفوكو) و(شامفورت) يشعر الروح القديمة أكثر من قراءة أيّة جماعة أخرى من كتاب الشعوب الأخرى. واعتبر (فولتير) سيّد العقل العظيم و(تين) أول المؤرّخين المعاصرين. كما أن الكتّاب الحديثين منهم من أمثال (فلوبير) و(جورجيه) و(أناتول فرانس) يفوقون غيرهم من الكتّاب الأوروبيين في وضوح الفكرة واللغة.

«أيّ وضوح وصفاء ودقّة تميّز هؤلاء الكتّاب الفرنسيين؟!» إن ما نجده في أوروبا من سموّ في الذوق ونُبْل في الشعور والأخلاق هو من صنع فرنسا، أعني فرنسا القديمة التي ازدهرت في القرنين السادس والسابع عشر. وعندما حطّمت الثورة الفرنسية الطبقة الأرستقراطية حطّمت معها دعائم الثقافة وغدَت الروح الفرنسية الآن هزيلة شاحبة بالمقارنة مع ما كانت عليه سابقاً. ومع ذلك فلا تزال في فرنسا بعض الطبقات الحميدة، فلها دقّة في الأبحاث الفنية والنفسانية لا تُضاهيها فيها ألمانيا... وفي الوقت الذي نهضت فيه ألمانيا كدولة عظمى في عالم السياسة فازت فرنسا بأهمية جديدة في عـــالم الثقافة.

أما روسيا فهي وحش أوروبا الأشقر... ويمتاز شعبها بعناد وإيمان بالقضاء والقدر تميّزه عن الشعوب الغربية. وتحكم روسيا حكومة قويّة لا تعرف هذه «الغباوة البرلمانية» وقد اجتمعت وتركّزت فيها قوة الإرادة منذ مدة طويلة وهي الآن تهدّد لإيجاد منفذ لها. ولن يكون عجيباً إذا وجدنا روسيا تبسط سلطانها وتصبح سيّدة لأوروبا ولا يسع المفكّر الذي يهتم بمستقبل أوروبا أن يُسقِط من حسابه اليهود

والروس كعناصر فعّالة في صراع القوى. كما أن الإيطاليين هم أجلّ الشعوب الأوروبية المعاصرة وأشدّها عنفاً إذ إن الإنسان ينمو قوياً شديداً في إيطاليا كما يقول «الفيـيري» في افتخار وزهو، وفي الإيطاليين جَلَد الرجولة وكبرياء الأرستقراطية التي تجدها حتى في أقلّ الطبقات الإيطالية.

إن أسوأ الشعوب هم الإنجليز وهم الذين أفسـدوا العقل الفرنسي بأوهام الديمقراطية «إن أصحاب الدكاكين والبقر والنساء والإنجليز وغيرهم من الـديمقراطيين ينتمـون إلى بعضهم بعضاً وبعضهم من بعض قريب». والنفعية الإنجليزية هي آفة الثقـافة الأوروبيـة. إذ لا يمكن لإنسان أن يتصوّر بأن الحياة نزاع على مجرد البقاء إلاّ في بلاد بلغ فيها التنافس إلى حدّ التناحر وقطع الرقاب، ولا يمكن للديمقراطية أن تنشأ وتتغلب على الأرستقراطية إلاّ في بلاد تعجّ بأصحاب الدكاكين وبأصحاب السفن، هذه هي الهدية التي قدّمتها إنجلترا إلى العالم. ألا مَن يخلّص أوروبا من إنجلترا، ومَن يخلّص إنجلترا من الديمقراطية؟!.

٨ ـ الأرستقراطية:

إن الديمقراطية معناها انجراف، معناها أن يسمح لكل جزء في الإنسان بالانطلاق في المسرّات والـرغبات معنـاها انحـلال التماسك وتبادل التعاون وتتويج الفوضى والحرية، ومعناها عبادة أوساط الناس ومَقْت التفوّق والنبوغ، ومعناها استحالة ظهور الرجال العظماء. إذ كيف يمكن لأعاظم الرجال الإذعان إلى غشّ وأكاذيب الانتخابات؟.

أيّة فرصة تقدّمها الانتخابات لأعاظم الرجال؟ إن الشعب يكره صاحب الروح الحرّة عدوّ القيود الذي لا ينتمي إلى حزب من الأحزاب كما تكره الكلاب الذئاب. كيف يمكن أن يترعرع الإنسان الأعلى في مثل هذه التربة؟ وكيف يمكن لأمة بلوغ العظمة إذا لم تنتفع وتـستخدم أعظم رجالها بإثباط هِمّتهم وتركهم لا يسمع بهم أحد؟ إن مثل هذه الأمة سرعان ما تفقد أخلاقها بتمجيدها صاحب أكثرية الأصوات في الانتخابات بدلاً من الموهوب المتفوّق النابغ. في مثل هذا المجتمع تتشابه الأشياء وتتحوّل النساء إلى رجال والرجال إلى نساء.

إن مساواة المرأة بالرجل في الحقوق هي النتيجة الطبيعية للمبادىء الديمقراطية والديانة المسيحية التي استخفّت النساء في هذا المجتمع بضعف الرجال فطالبن بالمساواة والتشبّه بالرجال. لقد فقدت المرأة قوتها ونفوذها بعد أن تمّ لها تحريرها، وإلاّ فأين للنساء اليوم تلك المكانة العظيمة التي كانت لهنّ في ظل حكم البوربون؟ والمساواة بين الرجال والنساء مستحيلة لأن بينهما حرباً سجالاً أبدية ولن يتحقّق السلام بينهما إلاّ بانتصار أحدهما وفرض سيادته على الآخر. ومن الخطر مساواة الرجل بالمرأة لأنها لن تسعد بذلك وتؤثر الخضوع إلى الرجل، هذا إذا كان الرجل رجلاً لأن سعادتها وكمالها تكمنان في الأمومة. إن الرجل بالنسبة إلى المرأة وسيلة، والغاية هي الطفل دائماً، ولكن ما هي المرأة بالنسبة للرجل؟... إنها لعبة خـطيرة يجب إعـداد الرجـال للحـرب والنسـاء للتـرفيـه عن المحاربين. وكلّ ما عدا ذلك فسخافة ومع ذلك فإن المرأة الكاملة أسمى إنسانية من الرجل الكامل، ولكن هذه المرأة السامية في

الإنسانية أمر نادر الوقوع. ولا يستطيع الرجل أن يكون لطيفاً تماماً مع النساء.

إن من أسباب شقاء الزواج يكمن في تحقيق رغبات المرأة وملء حياتها والتضييق على خناق الرجل وإفراغ حياته. عندما يتودّد الرجل للمرأة يَعِدُها بأن يقدّم لها العالم. وعندما تتزوّجه يفعل ذلك، وينبغي عليه أن ينسى العالم مجرد أن يرزقه الله طفلاً ويتحوّل الحبّ إلى اسرة عائلية. إن الأمانة والإبداع من نِعَم العزوبية وجميع الأزواج مشبوهين من ناحية التفكير الفلسفي، ومن الحمق أن يشغل إنسان مفكّر نفسه بأعباء الاهتمام بالأُسرة وكسب العيش وتوفير الأمن والراحة لزوجته وأطفاله. لقد مات الكثير من الفلاسفة بعد ولادة أول طفل لهم.

وينبثق عن المساواة الاشتراكية والفوضوية وكلها متفرّعة من الديمقراطية، فإذا كانت المساواة السياسية عدلاً لماذا لا يساوى بين الناس في القوة الاقتصادية؟ ولماذا يكون بين الناس زعماء وقادة؟ هناك بين الاشتراكيين مَن يقدّر كتاب «زرادشت» ويعجب به ولكن لا حاجة بنا إلى تقديرهم وإعجابهم، وهناك نفر من الناس يدعون إلى مذهبي في الحياة ولكنهم في الوقت ذاته يدعون إلى المساواة، اريد أن أكون واضحاً، وأن لا أُحدِث بلبلة حول موقفي من هؤلاء الذين ينادون بالمساواة فأقول: «إن لا مساواة بين الناس إن العدالة لتصرّح في دخيلتها أن لا مساواة بين الناس» إن طبيعة الإنسان تأبى عليه المساواة، وأولئك الذين يدعون إلى المساواة يدعون لها لعجزهم عن أن يكونوا جبابرة طغاة، إن الطبيعة تحبّ اختلاف الأفراد

والطبقات والأنواع كما أن الاشتراكية تتنافى مع الأسس البيولوجية.

إن عملية التطور تقتضي انتفاع الأقوياء بالضعفاء، إن الحياة استغلال، وتقوم كل حياة على افتراس حياة أخرى، فالسمك الكبير يبتلع الصغير وهذه هي الحياة بتمامها. إن الاشتراكية تعني الحسد «والاشتراكيون يريدون انتزاع بعض ما في أيدينا، تثور الطبقات السفلى مُطالِبةً بالاشتراكية ظنّاً منها أن هذه الثورة ستحرّرها من تبِعَتها التي هي نتيجة طبيعية لضعفها وعدم كفايتها، ومع ذلك كان العبد لا يكون نبيلاً إلّا إذا ثار».

ومهما يكن من أمر هؤلاء العبيد فإنهم خير من البورجوازيين سادة العصر الحديث. إنه لمن علامة انحطاط ثقافة القرن التاسع عشر أن يكون رجل المال موضع هذا التقديس والتعظيم والحسد. كما أن أفراد هذه الطبقة من رجال الأعمال عبيد أيضاً. فهم عبيد العمل الآلي الرتيب وضحايا العمل، وليس لديهم الوقت للاطّلاع على الآراء الجديدة والتفكير عندهم حرام، كما أن متعة العقل ولذّة التفكير فوق متناولهم ووراء بلوغهم. وهذا هو السبب في ضجرهم وبحثهم المتواصل عن السعادة. إن منازلهم الكبيرة ليست بيوتاً وبذخهم بلا ذوق وترفهم بلا طعم ومتَعهم الشهوانية تهبط بالعقل ولا تنعشه بتفـاهتهم. إنهم يجنون المال ولا يزيدهم هذا المال إلّا فقراً، انظر إليهم وهم يقلّدون الطبقة الأرستقراطية فيكبّلون أنفسهم بقيودها من غير أن ينعموا بما تنعم به هذه الطبقة من لذّة التفكير ومتعة التأمّل وملكة العقل. انظر إليهم كيف يصعدون بسرعة كالقِرَدَة بعضهم فوق بعض إلى أن يجذبوا أنفسهم إلى الهاوية والوحل، لا

خير في هؤلاء الأثرياء الذين يجمعون المال لأنهم لا يستطيعون أن يخلعوا عليه جلالاً باستخدامه استخداماً نبيلاً في رعاية الآداب ونصرة الفنون لا ينبغي أن يحرز المال سوى ذوي العقول، لأن الآخرين يفكّرون بالمال غاية في نفسه، ويسعون وراءه ويفنون حياتهم في جمعه. انظر إلى جنون الأمم المعاصرة وهي تسعى لإنتاج أقصى ما في وسعها لتبلغ من الثراء أقصى حدٍّ مستطاع. انظر إلى أفراد هذه الطبقة البورجوازية وهم يتربصون لبعضهم بعضاً ويبحثون عن أتفه الأرباح حتى مَن يبيع اللّمامة والنفاية. إن أخلاق طبقة التجّار هذه لا تختلف شيئاً عن أخلاق قراصنة البحار. يشترون من أرخص الأسواق ويبيعون في أغلاها. ومع ذلك يصرفون ويطالبون بعدم تدخّل الحكومة في شؤونهم ليبقوا وحدهم، مع أن هذا الصنف من الرجال يجب مراقبتهم والإشراف عليهم أكثر بكثير من غيرهم. إن موقفهم هذا يسوّغ اتخاذ إجراءات اشتراكية على الرغم من خطورتها. يجب أن ننتزع جميع فروع التجارة والنقل التي تسعى إلى تكوين المال والثروة وخصوصاً الأسواق المالية من أيدي الأفراد أو الشركات الخاصة، وأن نعتبر الإفراط في الثروة والإفراط في الفقر مصدرين من مصادر الخطر التي تهدّد كيان الأمّة.

يعتقد نيتشة بأن الجندي أعلى قدراً من البورجوازي وأقلّ مرتبة من الأرستقراطي، فالقائد الذي يوجّه جنوده في ميدان المعركة حيث يسعدون بالموت في نشوة المجد أكثر نُبْلاً من صاحب المعمل الذي يستخدم عمّاله في آلاته التي تدرّ عليه ربحاً. انظر كيف ينطلق الناس في فرحة إلى ميادينْ القتال ويُؤثِرون الموت على البقاء في المصانع والفبارك. لم يكن نابليون جزّاراً، بل كان مُحسِناً نافعاً فقد

قدّم للناس موتاً عسكرياً شريفاً بدل أن يموتوا في ميادين الجوع أو مخاوف الفَاقَة. وقد التفّ الرجال حوله لأنهم آثروا مخاطر المعارك على حياة المصانع سيجيء يوم يمجّد فيه الناس نابليون ويخلّدون ذكراه. لأنه رفع من قدر المحارب على التاجر والنفعي. إن الحرب أفضل علاج للشعوب التي دبّ فيها الضعف والتّرف والراحة والهوان والخسّة لأنها تُثِير الغرائز التي أفسدها السلام والحرب والتجنيد العامّ ترياق لسموم تخنث النظم الديمقراطية. وعندما تتحوّل الأمة عن الحرب والغزو، فإن هذا من علامات انحطاط الأمة، وإنها أصبحت ثمرة ناضجة للوقوع في يد الديموقراطية وحكم التجّار، ومع هذا فإن أسباب الحروب الحديثة أبعد ما تكون عن النُّبل والحروب التي أثارتها الخلافات الدينية والعائلات المالِكَة أفضل قليلاً من لجوء التجّار إلى المدافع والبنادق لحلّ الخلاف بينهم. ستخوض هذه الحكومات الديمقراطية الأوروبية غمار حرب طاحنة في صراع على الأسواق العالمية وستقع هذه الحرب خلال الخمسين سنة المقبلة، ولكن قد تنتهي هذه الحرب الطاحنة المجنونة بتوحيد أوروبا. وهي وحدة يرخص في سبيلها كل ثمن حتى ولو كان حرباً تجارية. إذ لن يسفر توحيد أوروبا إلاّ عن أرستقراطية عُليا حاكمة قد تؤدّي إلى إنقاذ أوروبا وخَلاصها.

ينبغي على السياسة أن تعمل على إبعاد رجال الأعمال عن الحكم، لأن رجل الأعمال ينقصه بُعْد النظر واتّساع المدى المتوفّر في الأرستقراطي، لأن أرفع الرجال لهم حق مقدّس في الحكم وهو حقّ القدرة السامية، وللرجل العامّي مكانه وليس مكانه العرش طبعاً، والرجل العامّي سعيد في مكانه وفضائله ضرورية للمجتمع

كفضائل الزعيم. إن المدينة السامية كالهرم لا تستقر إلّا على قاعدة فسيحة ضرورية من الطبقة الوسطى القوية السليمة المتماسكة. والناس أينما وُجِدوا بعضهم خُلِقوا قادة وبعضهم أتباعاً، وسترضخ الأكثرية وتشعر بالسعادة في العمل تحت إشراف هؤلاء الزعماء الأقوياء وتوجيههم العقلي.

والمجتمع المثالي هو الذي ينقسم إلى ثلاث طبقات:

١ ـ طبقة المُنتِجين وتشمل المُزارعين والعمّال ورجال الأعمال.

٢ ـ طبقة الموظفين وتشمل الجنود.

٣ ـ وطبقة الحكّام. وللحكّام أن يُديروا سياسة الدولة بأن يكونوا ساسَة وفلاسفة لا موظفين لأن عمل الموظفين عمل حقير لا يتناسب مع الحكّام. إن سلطة الحكّام تكمن في السيطرة على الجيش والمال ولكنهم يعيشون كالجند لا كرجال المال، وأن يكونوا حكّاماً وحُماة كالذين وصفهم أفلاطون. لقد أصاب أفلاطون عندما قال إن الفلاسفة هم أسمى الرجال وأعلاهم مكانة، وأن يكونوا رجال شجاعة وقوة وبأس وثقافة، وأن يمزجوا بين العلم والقيادة، وأن تربطهم الأخلاق الفاضلة والصداقة المتينة.

هل ينبغي أن تكون هذه الفئة الحاكمة طائفية وسلطتها وراثية؟ والجواب على هذا السؤال نعم إلى مدًى كبير وألّا تمزج دماً جديداً إلى دمها إلّا نادراً، إذ لا شيء يُضعِف الأرستقراطية ويفسدها ويلوّث دمها أكثر من الزواج من الأغنياء العوامّ السّوقة. كما هو مُتّبَع في

الأرستقراطية الإنجليزية. لقد دمّر هذا التزاوج أعظم هيئة حاكمة شاهدها التاريخ ألا وهي مجلس الشيوخ الأرستقراطي الروماني إذ لا مصادفة في المولد، والإنسان الكامل ثمرة أجيال من الإعداد وحُسْن الانتخاب. لقد دفع آباء وأجداد الإنسان الكامل ثمن كماله.

هل تؤذي هذه الفلسفة آذاننا التي استمعت طويلاً إلى مبادىء الديموقراطية؟ إن الشعوب التي لا تحتمل سماع هذه الفلسفة مصيرها الفناء، وأما الشعوب التي تباركها وترى فيها نعمة كبرى فستصبح سيّدة العالم. لن نجد الشجاعة والبصيرة إلاّ في هذه الطبقة الأرستقراطية التي ستوحّد أوروبا وتقضي على النزعات القومية السائدة. ولنكن أوروبيين صالحين كما كان نابليون وجوتة وبيتهوفن وشوبنهور وشتاندهال وهيني. لقد طال انقسامنا وتشتتنا إلى أجزاء يمكن جمعها في واحد لا يتجزأ. إذ كيف يمكن لثقافة عظيمة أن تنمو وتزدهر في هذا الجوّ الإقليمي والقومي الضيق. لقد مضى زمن السياسة الإقليمية الجزئية وجاء عصر فرض السياسة العظيمة. متى سيظهر هذا الجنس الجديد والزعماء الجُدُد؟ متى ستولد أوروبا؟.

٩ ـ نقـــد:

إن هذه الفلسفة لقصيدة شعرية وقد تكون شعراً أكثر منها فلسفة. إننا نرى في فلسفته أموراً يستحيل تحقيقها. فقد ذهب بعيداً في محاولة تقويم نفسه ولكننا نرى مقدار ما تكبّده من ألم ومجهود في كل سطر من سطوره. ولا يسعنا إلاّ أن نحبّه على الرغم من نقدنا له. يمرّ بنا وقت نملّ فيه الحنوّ والرقّة والوهم ونستطيب لذعة الشك

والأفكار، وهنا يكون نيتشة بالنسبة لنا كدواء مُقوٍّ وهواء طَلْق وريح منعشة بعد صلاة دينية طويلة في كنيسة مكتظّة «إن مَن يعرف كيف ينعم بأنفاس كتابتي يشعر بأنها انّسام السموّ، ونفحات القوة». أما عن أسلوبه فلنقرأ ما كتبه هو عن نفسه: «إن في أسلوبي رقصاً ورماحاً وطعناً ولغتي سخيّة كريمة وعصبية عنيفة إنه أسلوب لاعِب السيف بسرعته ولمعانه» ولكننا بإعادة قراءته نشعر بأن شيئاً من بريق أسلوبه في مبالغته وإلى سهولة بالغة في قلب كل قيمة مقبولة وفكرة مألوفة والسخرية من كل فضيلة أو مدح كل رذيلة. وأخيراً فإن هذا البريق في أسلوبه يُلهِب أعصابنا كسوط ينهال على أجسادنا، وهناك مسحة تيتونية من المباهاة في أسلوبه العنيف ويعوزه الكبح وهو أساس الفن كما ينقصه الانسجام والتوازن ودمائة النقاش ومع ذلك فهو أسلوب قوي يملكنا بعاطفته وتكراره.

إن نيتشة لا يحاول إقامة الدليل، بل يعلن أفكاره ويكشفها ويقدّم لنا خيالاً لا منطقياً ويظفر بنا بخياله أكثر من منطقه، وهو لا يقدّم لنا فلسفة وشعراً فحسب بل إيماناً جديداً وأملاً جديداً وديناً جديداً.

إن أفكاره وأسلوبه تَكشف عن أنه ابن الحركة الرومانتيكية وفي اعتقاده أن ما ينبغي أن يطلبه الفيلسوف من نفسه أولاً وأخيراً هو أن يسود عصره بنفسه لقد اعتاد نيتشة أن يهاجم مَن يدين لهم بفلسفته فقد هاجم أفلاطون الذي استمدّ الكثير من أفكاره والواقع أن فلسفة نيتشة الأخلاقية والسياسية هي فلسفة أفلاطون. وقد فشل تماماً في أن ينفذ بعمق إلى الروح اليونانية.

لقد غالى نيتشة كثيراً في نظامه الأخلاقي فنحن نوافق على الحاجة إلى حثّ الرجال على أن يكونوا أكثر شجاعة وأصلب عوداً وأقوى مِراساً فقد طالبت كل فلسفة أخلاقية بهذا. ولكن لا داعي إلى حثّ الناس لأن يكونوا أشدّ قسوةً وأكثر شرّاً. هذا وليس من الإنصاف أن نشكو من أن الأخلاق سلاح في يد الضعيف يستخدمه للحدّ من قوى القوي. والواقع أن الأقوياء لم يتأثروا بالأخلاق كثيراً بل استخدموها استخداماً يتناسب مع منفعتهم، هذا بالإضافة إلى أن معظم مبادىء الأخلاق قد فرضت من الأعلى على الأسفل.

قد تكون بصيرته السياسية أصدق من بصيرته الأفلاطونية فقد ذهب إلى أن الأرستقراطية هي الحكومة المثالية ولا أحد ينكر هذا «في كل شعب من الشعوب فئة من أفضل الرجال وأحكمهم وأذكاهم وأشجعهم، وفي وسعنا أن نجدهم ونتوّجهم ملوكاً علينا»، ولكن مَن هي هذه الفئة العظيمة من الرجال؟ وهل ينبغي أن تكون قاصرة على فئة معينة من العائلات؟ وهل يعني هذا أن نقيم علينا حكومة أرستقراطية وراثية؟ ولكننا جرّبنا مثل هذه الحكومة الأرستقراطية الوراثية التي كانت تؤدّي إلى إيثار مصلحة طبقتها وركودها، كما أن تزاوج هذه الطبقة الأرستقراطية من الطبقة المتوسطة قد أدّى إلى إنقاذها في بعض الحالات كما أدّى إلى القضاء عليها في حالات أخرى.

وقد استطاعت الطبقة الأرستقراطية الإنجليزية الاحتفاظ بمركزها بتزواجها من أبناء الطبقة المتوسطة. هذا بالإضافة إلى أن الأرستقراطية لا تميل إلى توحيد العالم كما اعتقد نيتشة، ولكنها

تميل إلى سياسة قومية ضيقة. إذ لو تخلّت هذه الحكومات الأرستقراطية عن المبادىء القومية لفقدت المنبع الأساسي لسلطتها ألا وهي إدارة السياسة الخارجية. هذا وقد لا تكون الدولة العالمية التي نادى بها نيتشة صالحة ونافعة للثقافة كما اعتقد. لأن الشعوب الكبيرة بطيئة الحركة. وقد تكون ألمانيا قد قدّمت الثقافة قبل وحدتها أكثر مما قدّمتها بعد وحدتها وإمبراطوريتها وتوسعها.

ومن الأوهام الشائعة أن فترات الثقافة العظمى كانت عصور أرستقراطية وراثية والعكس هو الصحيح. فقد كانت عصور بركلي ومديتشي وإليزابيت عصوراً مزدهرة تغذّت بثروات الطبقة البورجوازية الناشئة، كما أن روائع الأدب والفن لم ينتجها أبناء الطبقة الأرستقراطية، بل أبناء الطبقة البورجوازية المتوسطة من أمثال سقراط ابن القابلة وفولتير ابن المحامي وشكسبير ابن الجزّار. والواقع أن الثقافة ازدهرت دائماً في العصور التي رافقها التغيّر والحركة ـ عصور تصعد فيها طبقة جديدة عنيفة إلى مركز السلطة والفخر ـ ومن السخافة أن نستثني في السياسة أيضاً عباقرة لم ينحدروا من الطبقة الأرستقراطية والأفضل أن يكون المجال مفتوحاً أمام العبقرية أينما وُجِدت ووُلِدت. وقد جَرَت العادة أن يولد العباقرة في أكثر الأماكن غرابةً واستهجاناً، والأفضل أن يحكمنا أفضل الرجال وأحكمهم بغضّ النظر عن مولدهم وطبقاتهم. ليست الأرستقراطية مولداً ونَسَباً بل كفاءةً ومقدرةً، أرستقراطية تغذّيها ديمقراطية تفتح أبواب فرضها على قدم المساواة أمام الجميع.

ولكن على الرغم من النقد والاستنكار الذي وُجِّه إلى نيتشة لا

يسعنا إلّا أن نقول إنه لا يزال يقف طوداً راسخاً في الفكر الحديث وجبلاً شامخاً في النثــر الألماني على الرغم من مبالغته قليلاً في إطراء نفسه عندما قال: إن المستقبل سيقسم الماضي إلى ما قبل نيتشة وما بعده. ولكنه أفلح في تقديم قيمة لم تكن معروفة عملياً في الأخلاق ألا وهي الأرستقراطية. وإنه كتب أجمل النثر وأعظمه في أدب القرن الذي عاش فيه. هذا بالإضافة إلى دعوته إلى الإنسان الأعلى المتفوّق على الإنسان الحالي. لقد كانت المرارة تطبع أسلوبه ولكنها مرارة مقرونة بإخلاص كبير، لقد نفذت أفكاره عبر سُحُب العقل الحديث وأنجته بسرعة البرق وشدّه الريح، فقد صَفَا سناء الفلسفة الأوروبية وراقَ جوّها. وزاد انتعاشنا بنسيمها بعد أن كتب فيها نيتشة.

خـــاتمة:

قال «زرادشت»: «أُحب مَن يسعى إلى خلق شيء أسمى منه ثم يموت».

لا شك أن تفكير نيتشة الشديد قد استهلك حياته قبل أوانها كما أدّت المعركة التي خاضها ضدّ عصره إلى اختلال توازن عقله. لقد أعلن حرباً شعواء في أواخر أيام إنتاجه على الأشخاص والآراء والأنبياء من فجنر إلى المسيح وغيرهم. وبعد انهيار عقله بَدَت العصبية جليّة حتى في ضحكه. ولا شيء يصوّر لنا مدى ما وصلت إليه حالته أكثر من قوله: «ربما أعلم أكثر من غيري السبب في أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يضحك لأنه وحده الذي يتألّم أشدّ

الألم الذي أجبره على اختراع الضحك»، لقد أثّر مرضه وضعف بصره الذي أوشك أن يقترب بـه من العمى على انهيار عقله. وأخذت تطارده أوهام العظمة والاضطهاد. فقد أرسل أحد كتبه إلى «تيـن» مرفقاً بكلمة يصف فيها الكتاب بكونه أعظم كتاب ظهر في العالم. وملأ كتابه الأخير بالإطراء والثناء على نفسه.

أخذ بعض الناس في تقديره، ولكن تقديرهم جاء متأخراً. فقد أرسل له «تيـن» كلمة أطرى فيها عليه في الوقت الذي تجاهله فيه الجميع وكتب له برانديز يخبره بأنه يلقي محاضرات في جامعة كوبنهاجن عن أرستقراطية نيتشـة الراديكـالية. وأرسـل له أحـد المعجبين مبلغ أربعمئة دولار. ولكن هذه التقـديرات المضيئة وُجِدَت عندما كان نيتشة يعيش في ظلام العمى والعقل وفقدان الرجاء والأمل.

لقد نزلت به الضربة الأخيرة في توريـن في شهر يناير من عام ١٨٨٦. لقد كانت ضربة الجنون. وراح يتعثر في عماه في غرفته، وأخذ يكتب رسائل بَدَا فيها الجنون واضحاً. فأرسلوه إلى المارستان ولكن سرعان ما جاءت أمه العجوز لتأخذه معهـا ليعيش تحت عنايتها. وبقي معها إلى أن توفيت وأخذته أُخته ليعيش معها في فيمـار. لقد صنع له «كرامر» تمثالاً رقيقاً ظهر فيه ذلك العقل الجبار الذي امتاز به سابقاً ضعيفاً محطّماً ومع ذلك فإن المرحلة الأخيرة من حياته لم تكن كلها شقاء فقد طبع السلام والهدوء الذي حُرِمَ منه دائماً حياته الآن. لقد رحمته الطبيعة بعد أن ألقته مجنوناً. وفي مرة لمح أُخته تبكي وهي تنظر إليه ولم يستطع أن يفهم السبب في

دموعها وسألها: «لماذا تبكين يا ليزبيت؟ هل أنت حزينة؟» وفي مرة سمعها تتحدث عن الكتب فأضاء وجهه الشاحب وقال في تألق وبهجة: «آه لقد كتبت أنا أيضاً كتباً حسنةً» ومرّت لحظة التألق.

توفي في عام ١٩٠٠، حيث لا نجد عبقرياً دفع ثمناً غالياً لعبقريته ما دفعه نيتشة.

١٠ ـ البطل والإنسان الأعلى:
بين كارلايل ونيتشة:

عندما نسأل الإنجليز ـ لا سيما هؤلاء الذين لم يبلغوا بعد حدّ الأربعين ـ عن كبار المفكّرين عندهم يذكرون أول ما يذكرون «كارلايل» ولكنهم في نفس الوقت ينصحون لنا بأن لا نقرأه ويحذّروننا العجز عن فهمه، فيحدونا ذلك إلى استحضار العشرين مجلّداً من تواليف كارلايل وهي ما بين نقد وتاريخ ورسائل وفلسفة وغرائب أخيلة ونُقبِل على قراءتها ونكبّ على دراستها وتخالجنا في أثناء ذلك عواطف متضاربة عجيبة، ففي كل صباح نناقض الرأي الذي انتهينا إليه في الليلة السالفة، ونهتدي أخيراً إلى أننا في حضرة حيوان عجيب من بقايا السُلالات البائدة، وأننا تلقاء مخلوق هائل الأنحاء ضخم الأجزاء هامَ على وجهه في دنيا لم تُخلَق له، وتحتوينا الغبطة ويشيع في نفوسنا الفرح لهذا الطالع السعيد والتوفيق الميمون الذي صادفناه في علم الحيوان، ونشرع نجيل فيه المِبضَعَ وقد استفزّنا حبّ الاستطلاع والشَغَف بالبحث، ونحدّث أنفسنا بأننا لن نظفر بمثله، وتدركنا في بادىء الأمر الحيرة ويعترينا الذهول،

فكل شيء هنا جديد سواء في تلك الأفكار والأسلوب واللهجة وتركيب الجُمَل ونفس الاختيار للألفاظ وإنك لتراه يأخذ كل شيء بمعناه المقلوب ولا يترك شيئاً دون أن يهاجمه ويعكس نظامه ويُخرِجه من مداره، فالمتناقضات عنده مبادىء مُسَلّم بصحتها، وما وقع عليه الإجماع واصطلح عليه العُرف سخف وهراء، ويخيّل إلينا أننا قد نقلنا إلى عالم مجهول يمشي سكانه على رؤوسهم وأقدامهم في الهواء رافلين في حُلَل مرقّشة كالسادة الغطارفة والمجانين الممرورين فهم لا ينفكّون يترنحون ويتدافعون هائجين مائجين ثائرين مضطربين مرتفِعِي العقيرة مُلَغْلِغِي الصخب، وسرعان ما تشدنا هذه الأصوات المتنافرة المدويّة فنحاول أن نضع أصابعنا في آذاننا ويصيبنا الدّوار، ونرى أنفسنا مضطرين إلى حلّ رموز لغة جديدة وندرك أن كارلايل إنما يتكلم بالأحاجي والملغزات ولا يُرضيه التعبير السَّلِس البسيط، فهو يستعمل المجاز في كل خطوة ويحاول تجسيم كل فكرة[1]، وتطوف به الرؤى المُشرِقة اللّامعة أو الكابية المدلهمّة وتملك عليه الطرق والفِجاج ولكل فكرة في نفسه هزّة راجفة، وتيار العاطفة الملتبِسَة القاتمة ينكفىء هادراً إلى ذهنه الجيّاش العيّاب، وشؤبوب من المرائي والصور يتفجّر وينهمر وينحدر في الأقذار والأوحال وبين مجالي العظمة وشواهق الجلال، وهو لا يستطيع أن يعلّل ويفسّر وإنما يعمد إلى التصوير والتمثيل، وبين الجليل والحقير عنده خطوة، وإعجابه ينتهي بتهافت وسخر، والوجود في رأيه معبد مقدّس ومهبط وحي، ولكنه في نفس الوقت

(١) علي أدهم، بين الفلسفة والأدب، ص ١٠٥.

مطبخ ومذود وهو يعبّ من الصوفية ويكرع من الحيوانية...».

بهذه اللهجة الساخرة التي لا تخلو من تصوير صادق وتعريض دقيق استهلّ النقّادة الفرنسي القدير «تين» نقده المستوعب وتحليله الفاحص لكتابات توماس كارلايل، وأخصّ ما يسترعي النظر في هذا الوصف اللاّذع الجامع، وهذا التحليل الدقيق البارع إنــه لشيء من التبديد والتجديد ينطبق بتمام الانطباق ويصدق الصدق كله على كتابات فردريك نيتشة أحد كبار فلاسفة الألمان وفي طليعة المفكّرين المُحدَثين الذين كان لهم تأثير كبير في توجيه الفكر الألماني خاصّة والثقافة الأوروبية عامّة.

ولقد وُلِدَ كارلايل في سنة ١٧٩٥ ومات في ١٨٨١، ووُلِدَ نيتشة في سنة ١٨٤٤ ووقف عقله عن التفكير وشاع فيه الاضطراب سنة ١٨٨٩ ووقفت نبضات قلبه في أغسطـس سنة ١٩٠٠، فعندما بدأ نيتشة يبسط رسالته ويذيع فلسفته كان كارلايل قد استقرت مكانته واستفاضت شُهرته، ويبدو من كتب كارلايل وأحاديثه أنه لم يعرف نيتشة وربما لم يطرق اسم نيتشة سمعه، ولو أنه سمع به وقرأ شيئاً له لكان على الأرجح نصيبه منه غمزة من تلك الغمزات التي كان يقذف بها كارلايل كلّ مَن لا تشمله رحمته ولا يتّسع صدره لتفكيره. وقد كان كارلايل واسع الإحاطة بالأدب الألماني، ولكن إعجابه بذلك الأدب كان مقصوراً على ما أنتجه الألمان في صدر القرن التاسع عشر. أما ما تلا ذلك فلم يكن حظّه موفوراً من إعجاب كارلايل وتقديره، فهو يكتفي مثلاً في تناوله لهينـي وهو أكبر شعراء ألمانيا الغنائيين بعد جيتي بأن يقول عنه: «الهجاء هيني» أما نيتشة فقد

عرف كارلايل وألمّ بكتبه وأفكاره ولعلّه تأثّر إلى حدٍّ ما بكتابه عن الأبطال وعبادة البطولة، وورد ذكر كارلايل في مؤلّفات نيتشة ولكنه كان يذكره ليعيبه ويتنقّصه وينعته باضطراب الفكر وتشوّش الذهن ويفضّل عليه صديقه الأمريكي «إمرسن».

والواقع أن كلاًّ من كارلايل ونيتشة كان يعيش في عالمٍ خاصّ ودنيا مختلفة من الخواطر والأفكار والأماني والعواطف، وكانا يستمدّان ثقافتيهما كذلك من ينابيع مختلفة بعض الاختلاف، وبرغم الكثير من أوجه الشبه بينهما فجوة واسعة وهاوية عميقة، فقد كان كارلايل يؤمن بقداسة الكون وبالعناية الإلّهية المتجلية في سير الحوادث، وقد تنازعه من أجل ذلك الموحّدون والقائلون بمذهب وحدة الوجود وسريان روح الله في مختلف مظاهره جليلها ودقيقها وحقيرها وشريفها، وكان مؤمن كذلك بجوهر المسيحية، وهي في رأيه عقيدة عبادة الحزن، أما نيتشة فكان مُلحِداً أشدّ إلحاد منكراً للألوهية كل الإنكار كارهاً لآداب المسيحية شديد التحامل عليها، ولكنهما مع هذا التباين الكبير قد انتهيا إلى نتيجة متشابهة وفلسفة سياسية اجتماعية متقاربة، وقد سلكا إلى ذلك طريقين جدّ مختلفين وبدآ بمقدمات متباعدة، وقد انتهى كارلايل إلى فكرة «البطل» واستقرت آراء نيتشة عند فكرة «الإنسان الأعلى» وسأحاول أن أوضح كيف ساقهما الفكر وأدّى بهما البحث إلى هاتين الوجهتين المتقاربتين من وجهات النظر وجوانب التفكير.

قَدِمَ كارلايل إدنبرة في سنة ١٨٠٨ وظلّ يطلب العلم بها إلى سنة ١٨١٤ واشتغل بالتدريس مدة سنتين في كيركالدي مع

صديقه إرفنج ومن سنة ١٨١٨ إلى سنة ١٨٢٢ كان يعطي دروساً خصوصية ويشتغل بالتحرير ويعالج الكتابة، وفي سنة ١٨٢٦ تزوّج وأقام بعد ذلك في كريجينيا توك وهناك أنشأ كتابه المشهور عن فلسفة الملابس وقد ركّز هذا الكتاب مكانته الأدبية وأبعد شُهرته، وكان أهم ما يشغل بال كارلايل قد أعرض عن تعاليم المسيحية مثل نيتشة وأستاذه شوبنهاور، وكان يرى أن المسيحية دين قد تصرّم عهده، وقد صوّر صراعه ومحاولته الخلاص من أوهام العقيدة وما ساوره من شكوك وما انتابه من لواعج وآلام في كتاب فلسفة الملابس وبخاصة في الفصل الذائع الصيت الذي أسماه «لا الأبدية» وأتى فيه على وصف الكفاح بين اليأس والأمل؟ وكيف أن النفس الإنسانية هي الحصن المنيع الذي نلوذ به ونحتمي في جنباته مهما ساءت ظنوننا بالكون، وأنها هي التي نستمدّ منها معايير الآداب وقيم السلوك، فهو يقول: «قالت لا الأبدية»: انظر ترَ نفسك يتيماً شريداً وهذا الكون الوسيع ملكي وطوع بناني، فنهض كياني كله وجاوبها: «لست طوع بنانك وإنما أنا حرٌ طليق وأمقتك إلى الأبد».

بعد ذلك خَطَا كارلايل خطوة أخرى أحجم عنها نيتشة وشوبنهور، وقد تكفّل بشرحها في الفصل الخاصّ، «بنعم الأبدية» وفيه يتجلّى جنوحه إلى المثالية الألمانية واستمداده العون على الإيمان من الفلاسفة الألمان كانت وشلنج وهيجل وفخت، وهو يحلّل شقاء الإنسان بأنه صادر من فرط عظمته ولأنه يأمل اللانهائية في أطواء نفسه ويكاد ينوء بحملها في خلاف النهائي المحدود برغم حيله وتدبيراته، وفي الإنسان قوة أسمى من طلب المتعة والتماس

السعادة، وعلينا أن نحبّ الله لا المتعة ولا المسرّات، وبذلك انتهى كارلايل إلى اليقين واطمأن إلى وجود عدالة في الكون كامنة في صميم الأشياء.

وقبل أن نعرض لعلاقة هذه الفكرة برأيه في البطولة سنرى كيف كان موقفه حيال المسألة الاجتماعية وحالة الناس في الحضارة الصناعية.

نشأ كارلايل في أسرة فقيرة، وعرف مشكلة الفقر عن قرب، وشاهد في إدنبره مصير العمّال الفقراء وما يُعانونه من الفاقة المُدقِعة والأزمات المُلِحّة وصوّر ذلك في مختلف كتبه ورسائله، وهو يحلّل فساد تلك الحالة بالإمعان في الفردية وشدّة الاستمساك بنظرية ترك حبل الأمور على غاربها. وعقيدته في البطولة تستمدّ جذورها من آرائه الدينية ونظراته الاجتماعية، وعنده أن روح الله تـظهر في الإنسان وهي أكثر وضوحاً في العظماء وأبطال التاريخ، وهو يُغالي بقول صاحبه المتصوّف الألماني نوفاليس: «ليس هناك سوى معبد في الكون وهذا المعبد هو جسم الإنسان» وكذلك يستمسك بقوله: «إننا نلمس الله عندما نلمس الإنسان» والإنسان في رأيه معجزة المعجزات ولغز الله الغامض المستتر، وإذا كانت عبادة الأبطال، وعبادة الأبطال هي إعجاب بالرجل العظيم سامٍ مستغرق، والرجل العظيم لا يزال موضعاً للإعجاب ولا شيء سواه خليق بالإعجاب، وجوهر المسيحية عند كارلايل هو عبادة البطل وهو من ثم يضفي على البطل بُرداً من القداسة ويحفّه بهالة من النور.

ونيتشة يسخر من هذه الفكرة الدينية ويهزأ بتلك القداسة التي

يسبغها كارلايل على أبطاله، ولكنهما يلتقيان في نفس الموقف، وذلك لأن قضية البطل قائمة على أن كل التقاليد والأفكار والتصوّرات إن هي إلاّ أشعّة صادرة من الرجال العظماء، وليس هناك أفكار ولا مُثل عارية مجرّدة في ذاتها، ونحن لا نستبين الفكرة إلاّ إذا تجسّمت في رجل من الرجال العظماء، وكلّ شيء جليل اهتدت إليه الإنسانية في عالم الفكر والإبداع إنما انحدر إلينا من ناحية الأبطال سواء كان اختراعاً نافعاً أو قصيدة بارعة أو معياراً راقياً للآداب أو مثلاً ممتازاً من أمثلة الأخلاق والسلوك، وهؤلاء الأبطال لا يطغى عليهم الفناء ما داموا قوىً حيّة ومؤثّرات فعّالة، والمعاني والتصوّرات والأفكار لا تُثير في نفوسنا الحبّ ولا تدعونا إلى العبادة والإجلال إلاّ إذا تجسّمت في العظماء، ولذا قال لسنج: «ديانة العقل خالية من العقل والديانة» وخليق بالدين الذي لا يقوم على أساسٍ من الخوف والرجال والحبّ واليقين أن لا يكون له نصيب من الوجود.

ولقد ساءت كارلايل الفوضى التي كان يتخبّط فيها عصره وأثّر في نفسه ما كان يشاهده في الأوساط الصناعية من الكفاح المرّ لدفع غائلة الحاجة والحياة التي تموج بالشقاء، وكان الرأي السائد أن إذاعة المبادىء الديمقراطية وتعميمها هي العلاج الناجع الوحيد، ومتى أصبح لكل فرد صوته في الحكم استقامت الأحوال واستقبلت الإنسانية عصرها الزاهر السعيد، ولكن كارلايل كان لا يهشّ إلى هذه الأفكار ويخامره الريب في صحتها، وقد بدأ حياته مُنتصِراً للمظلومين متعصّباً للديمقراطية، ولكن أمله فيها أخذ يضمحلّ ويقينه بها أخذ يضعف حتى انقلب إلى النقيض فأخذ ينكر على الشعب

حق اختيار حكّامه وقادته، وصار يرى أن كل تقدّم لا يقول بعظماء الرجال هو موضع شك، وفي تطوّر أفكاره السياسية كان يتزايد شكّه في الديمقراطية واعتقاده بانتفاء الفائدة من صَلاَح التصويت للإتيان بالحكومة الصالحة، ومن أمثلة أقواله في ذلك: «هناك رسالة أو نظام مقدّس للكون فكيف نقف عليه ونهتدي إليه؟ يقول سواد الناس: «احصِ الرؤوس وأجْرِ التصويت العامّ فهو قمين بأن يدلّك عليه ويرشدك إليه» وما برح الكون منذ آدم إلى الآن غامض السرّ خفيّ المعنى لا ينكشف اليسير من أسراره إلاّ للرجل الراجح الحصافة النبيل العقل وأمثاله قليلو العدد، فما فائدة الحمقى والأوشاب في تيسير الوصول إلى الرأي الصائب ومعرفة مقطع الحق؟ وإنه لمن العجب العاجب أن يجول في ظننا ويدور في أخلادنا أن نستخرج الحكمة من صناديق الانتخابات؟ وإنما تلتمس الحكمة بإلغاء كل تسعة أصوات من الأصوات التي يقدّمها عشرة من الرجال، واستشارة لفيف من الناس في أمر من عوالي الأمور وفوادح المشكلات مشهد مستَكرَه من مشاهد الحمق والسخف الإنساني والرأي الذي نخلُص إليه من هذا الطريق قلّما يدنو من الصواب ويلمس صميم الحق، وأعتقد أن الواجب الأخذ بنقيضه، إذ كيف يسوغ لي أن أتابع الكثرة في اقتراف الباطل ومقاربة الشرّ، والكون بطبيعته ملكي، فالنبيل في الأماكن المستشرفة السامية والوضيع في المنازل الدينية السفلى، وهذه سُنّة الله في شتّى الأزمنة ومختلف الأمكنة، والديمقراطية تحاول أن تعكس وضع الأمور وتلغي نظامها فلا تخلف وراءها سوى الفوضى المستحكمة والعفاء والتدمير».

فنظرية الأبطال عند كارلايل قائمة على أن مقاليد الأمور يجب

أن تدفع إلى أيدي الأقطاب ذوي الألباب الراجحة والبصائر النافذة وعلى بقية الناس الانقياد لهم والخضوع والطاعة، وهذه هي خلاصة فلسفته السياسية وعُصارة رسالته في الإصلاح، وهو لا يدلّنا على طريقة إيجابية للاهتداء إلى البطل، وإنما يكتفي بأن يؤكد لنا، أن الأغلبية أقلّ كفاية وأهون شأناً من أن يكون لها صوت في اختياره وإسراف كارلايل في التعصّب للأبطال جعله من أنصار مذهب القوة والمؤيدين للعبودية، وسوّل له أن يعارض في إلغاء الرقيق حتى جرح بذلك شعور الكثيرين من أصدقائه ومُريديه وخيّب ظنونهم، وزيّن له تبرير استبداد القياصرة والسخرية بآراء صديقه الزعيم الوطني الكبير متزيني.

والأساس الذي تقوم عليه فلسفة كارلايل السياسية هو نفسه الأساس الذي تقوم عليه فلسفة الفاشيين والدكتاتورية الشيوعية، لأن كارلايل يرى أنه ما دام المجتمع عضوياً معقداً فليس من الميسور أن يكتنه قوانينه ويفقه شؤونه جميع الناس، وحتى النوابغ القلائل يدركون قوانينه ويقفون على أسراره في عناءٍ بالغ وبطءٍ شديد، فكيف تنتظر الحكومة الصالحة من وراء إسناد الحكم إلى الأكثرية؟ ونحن نحاول أن نعلّم الناس أن يفكّروا بأدمغتهم ويَزِنوا الأمور بعقولهم ولكن هل يستطيعون جميعاً ذلك؟ وهل تطيق الأغلبية أن تفكّر بنفسها؟ إن الناس في حاجة إلى أن يتعلّموا كيف يفكّرون وفي ماذا يفكّرون وهم في حاجة إلى اليقين والعبادة، فعبادة البطولة غريزة من غرائز النفس وحاجة من حاجات الروح.

ونيتشة يقرّ كارلايل على هذه الآراء، وهو يُكثِر من التحدّث

عن الحسد الذي يشعر به العبد المستضعف والطبقات الدّنيّة للعظيم القوي، وقد نظر نيتشة إلى عصره فساءته حالته وكبر عليه أمره وراعه ما شاهده من ضعف العزائم ووَهن الإرادة وانحطاط الأخلاق والجنوح إلى الراحة وحبّ المتعة والاقتناع بالنفس والاستغراق في الأوهام والخزعبلات وتعليق الفضيلة على الأسباب التي تُعين على استجلاب الراحة والخمول إلى الحياة، فالرجل الصالح في عُرْف الناس هو الذي يأمنون شرّه لا يخشون بوادره، فهو صالح لأنه لا يكدّر صفوهم ولا يضطرهم إلى الحركة والكفاح، فقصد نيتشة إلى إيقاظ القوم وهزّ شعورهم واستثارة حَمِيّتهم، فالصلاح عنده هو الحرب والإقدام والشجاعة، وحياة المخاطرة والكفاح هي التي تولّدت عنها جلائل الأمور وأمجاد التاريخ، وحبّ الناس بعضهم بعضاً وأمثال ذلك من الآداب المألوفة هي آداب القطيع لا آداب الأشراف، وعمد نيتشة إلى التفكير في كيفية رفع الإنسان إلى مستوى أرقى وتكليفه تقديراً أسمى للحياة يؤدّي إلى خلق جيل أرفع وأجلّ من الجيل الحاضر الضعيف الواهن، وهو يرى أنه يلزم لذلك آداب جديدة والعمل على إيجاد قادة أصلب عوداً وأقوى نفساً من القادة الذين تعوّدناهم وألفناهم ليتولّوا قيادة الجيل والتسلّق به إلى أعالي القِمم، وقد كان لاطّلاعه الغزير ودراسته العميقة للأدب الإغريقي أثر كبير في توجيه فكره إلى فكرة الإنسان الأعلى وتمثّله على نمط الطغاة المعروفين في التاريخ اليوناني.

ويأخذ «نيتشة» على «كارلايل» تأكيداته على عدالة الكون، وهو يستدلّ من تعمّد «كارلايل» ترديدها في ألفاظ قوية ونغمة عالية على أنه كان يشكّ في صحتها، فهو يحاول أن يغالط ضميره ويخدّر

نفسه بهذا الإعجاب المتناهي بأهل اليقين القوي والعقيدة الراسخة وبغضبه على كل مَن شكّ في عقيدته وتزعزع إيمانه، وهو في حاجة ماسّة إلى إحداث الجلبة وإثارة الضوضاء ليقنع نفسه.

وشوبنهـور ونيتشة يشكّان في تلك العدالة الكامنة في الكون التي يؤكد وجودها كارلايل ويقيم عليها دعائم فلسفته، والعدالة عند كارلايل هي مطلب كل قلب إنساني، والثورة الفرنسية في رأيه حادث رائع يكشف لنا عن طرائق الله وأساليبه حيال الإنسان، فقد جاءت الثورة بطيئة متأخرة ولكنها أتمّت انتقام الفقراء المحرومين من السادة الظالمين.

على أن هذا الإيمان المطلق بالعدالة الكونية يُدني كارلايل من نيتشة من بعض الوجوه، فالعدالة لا تبرّر كذلك صنيع البطل الفاتح، لأن الفاتح العظيم لا يبغي الجور والعسف وإنما يلتمس العدل وإن بدا هذا مشوّه الصورة، ولو شك الإنسان في الغاية التي يحارب من أجلها لما استطاع مطاولة الكفاح، وكبار الفاتحين لا يحدوهم على الفتح الجشع وحبّ القوّة وحدهما، وليسوا مجرد قوى هادمة مُخرِّبة وبرغم ما قد يتورطون فيه من أخطاء فإن غريزة حبّ العدل هي التي تحرّكهم، والإيمان بأنهم يستطيعون أن يقوّموا الاعوجاج ويُصلحوا الفاسد وإنما نحكم عليهم بنتائج أعمالهم.

وقد تناول كارلايل في فصول كتابه عن الأبطال وعبادة البطولة صنوفاً عدّة من البطولة، وأبطاله في مناطق الحياة المختلفة وميادينها المتحددة يكاد يكون في طليعتهم نوعان من البطولة وهما البطل في صورة النبي والبطل في صورة الملك أو الحاكم، والشعراء

المجرّدون من عنصر النبوّة لا يخصّهم كارلايل بالكثير من مدحه، وهو باعتباره مُصلِحاً اجتماعياً يهتم اهتماماً خاصّاً بالبطل في صورة الملك والحاكم.

وألمانيا هي مهد فكرة البطل الممزوجة بالصوفية في العصر الحديث، ولكن إعجاب كارلايل ببطله كرومويل وفرط إيثاره له يكشف لنا عن جانب هامّ من جوانب شخصيته وميزة بارزة من ميزات الإنجليز بوجه عامّ في تقديرهم للعظماء، وهي العناية بالناحية الأخلاقية عند النظر إلى قيم الأبطال والإنجليز لا يسلّمون مقاليدهم للبطل إلّا إذا أثبتت قيمته الأخلاقية وفائدته العملية والألمان لا يقيسون الأبطال بمقاييس الآداب فلا ينقص عندهم قدر البطل ما قد يزهق من الأرواح وما يسفك من الدماء، ونابليون عند كارلايل نصف بطل، ولكنه عند نيتشة بطل مستكمل النواحي، وكارلايل يضع كرومويل في مرتبة أسمى من مرتبة نابليون وقيصر لأنه كان يعمل لغرض ديني ونزعة أخلاقية.

وإنسان نيتشة الأعلى خطوة أخرى إلى الأمام بعد بطل كارلايل، وكارلايل يرى أن الحق للقوة لأن القوة في المدى المتطاول إن لم تكن حقاً تتكشّف عن وهم كاذب وخيال خادع، وإذا لم تكن قوة الإنسان قوة حقيقية منبعثة من الطبيعة فإن الإخفاق نصيبه، وإذا انحرف عن السبيل القويم باء بالخسران والحرمان.

أما نيتشة فقد تعلّم من أستاذه شوبنهاور أنه ليس هناك عناية إلّهية مُشرِفة على شؤون الدنيا، وليست هناك قوانين مكشوفة للبصائر في ضمان قوة خارجة عن الإنسان تُحسِن إلى مَن اتّبعها وتعاقب مَن

خرج عليها، ونحن لأنفسنا الهُداة والمُرشِدون وواضعو قيم الأشياء، وهو يقول إن الحق للقوة لأن القوة في نظره يجب أن تسود وتعلو، وقد كانت الآداب المسيحية السامية في نظر نيتشة مؤامرة دبّرها الضعفاء المهازيل ضدّ الأقوياء النبلاء لأنها تكبّر صفات التواضع والرحمة والوداعة وتؤثِرها على الفضائل الجوهرية فضائل القوة والكبرياء والشجاعة، بل يتطرّف نيتشة إلى أكثر من ذلك، فهو يضع إنسانه الأعلى فوق الآداب ويذهب به إلى ما وراء الخير والشرّ وينتهي به الأمر إلى أن يرى في شخص ممسوخ الطّوِية مُنتَكِس الغريزة مثل شيزاري بورجيا بطلاً من الأبطال ومثلاً أعلى من الرجال، وهو لا ينكر العلاقة بين إنسانه الأعلى والمجرم، والمجرم عنده مثل للرجل القوي الذي نشأ في بيئة غير ملائمة، فهو رجل قوي مريض.

على أن نيتشة كان يعتقد أن إنسانه الأعلى لم يوجد بعد وأن أبطال التاريخ المعروفين يتضاءلون إلى جانبه وهو من ثَمَّ يسخر من إجلال كارلايل لأبطاله.

ونستطيع أن نستبين من خلال ذلك الفرق بين تقدير الإنجليز وتقدير الألمان للعظماء، فالألمان يمنحون العظيم الذي يثير خيالهم ويُطلِق عواطفهم قيمة مطلقة. أما الإنجليز فيظلّون مستمسكين بالناحية الأخلاقية والجانب العملي، فنابليون وقيصر، عظيمان عند الألمان لما يبدو عليهما من مظاهر القوة للعقل وضخامة الإرادة، ولكن الإنجليز يطلبون إليهما أن يبرّرا سلوكهما ويقدّما الدليل على قيمتهما الأدبية، فقوة العظيم عند الألمان كالبحر الزاخر في جلاله أو

العاصفة المزمجرة في روعتها لا سبيل إلى إنكارها، أما الإنجليز فإنهم يطالبونها بأن تبرّر نفسها عمليّاً وتزكّي فعلها خلقياً.

وكارلايل يحاول جهده بأساليب مختلفة أن يوفق بين البطل ورجل الأخلاق والفضيلة، وقد أدرك أن التوفيق بين البطولة والعظمة الأخلاقية مصدرها النظر المجرّد إلى الفضيلة، فصار لا يقتصر في تقديره للعظماء على صفاتهم الشخصية ومزاياهم الأخلاقية بل يلقي إلى الأثر الدائم الذي خلفوه والميراث الخالد الذي تركوه لأمتهم أو للحضارة بوجه عامّ ويدخله في حسابه ويضعه نصب عينيه عند وزن قيمتهم وتقدير مكانتهم، والإنجليز في الأغلب لا ينظرون إلى البطل على أنه منظر باهر الجلال، وإنما ينظرون إليه من ناحية الأخلاق قبل كل شيء، أما الألمان فإن رونق العظمة يستطيرهم وبريقها يخطف أبصارهم، فالفرق بين بطل كارلايل وإنسان نيتشة الأعلى هو إلى حدٍّ ما الفرق بين نظر الإنجليز إلى الأبطال ونظر الألمان.

١١ ـ العالم الأديب:

أديب مطبوع حُشِرَ في زُمرة الفلاسفة لأنه فكّر وكتب في الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها؛ وفكّر تفكير الأديب وكتب كتابة الأديب أو النبي المُلهَم، ثم لا نستطيع أن نقول إنه مبتكر مذهبه فقد أخذ أركانه عن شـوبنهاور وڤاجنر، فلا يبقى له إلاّ الأسلوب الذي عبّر به عن هذا المذهب. كان ابن قسّيس وحفيد قسّيس وأراد أن يصير قسّيساً فكان في حداثته متمسكاً بالدين، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنتهى الشدّة وصار عَلَماً من أعلام الفكر. انكبّ على

الدراسات اليونانية واللاتينية في المدرسة أولاً ثم في جامعتي بون وليبزج (١٨٦٤ ـ ١٨٦٩)[1].

وقبل الفراغ من الدراسة نشر مقالات في إحدى المجلات لفتت إليه الأنظار بجامعة بال، فعرضت عليه التدريس فيها، فحصل على إجازاته العلمية وقصد إليها، ولكي يعيّن فيها اضطر للتنازل عن جنسيته وتجنّس بالجنسية السويسرية. فلما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا (١٨٧٠) كان بمعزل عنها، وكان عاطفياً على فرنسا أمّ الثقافة مُشفِقاً عليها وعلى الثقافة من البربرية البروسية. ولكنه خجل من قعوده فطلب إلى السلطة السويسرية الترخيص له بالخدمة في عداد الممرّضين فأجيب إلى طلبه، ولم يكن بوسعه أن يفعل أكثر من ذلك لأن سويسرا كانت مُحايدة. وبدّلته الحرب رجلاً آخر وجعلت منه ألمانياً فخوراً بألمانيا يمجّد الحرب لأنها تبعث القوة في الإنسان وتوجّهه إلى الجمال والواجب. ولكنه أصيب بالدوسنطاريا والدفتريا، وصادف المرض في بدنه استعداداً وراثياً فأوهنه سنين عديدة حتى اضطره إلى الانقطاع عن التدريس فاعتزل منصبه في عام ١٨٧٩، وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلّي والجنون. فظلّ على هذه الحال عشر سنين حتى وافته منيّته. وقد قالت أخته إن السبب الرئيسي في مرضه الأخير إدمان الكلورال استجلاباً للنوم.

وهو في ليبزج وقع له كتاب شوبنهور «العالم كإرادة وتصوّر»

---

(١) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦، طبعة دار المعارف بالقاهرة.

فأعجب به واعتنق المذهب ودعا صاحبه «أباه». ومنذ ذلك الحين أقبل على الفلسفة إذ وجد أنها تنظر في الإنسان والعالم مباشرة بينما الأدب يُطلِعنا على العالم والإنسان خلال الكتب. وما إن دبّ فيه المرض حتى ثار عليه وعلى تشاؤم شوبنهور واعتنق مبدأ «الحياة» فكان المرض شاحذاً لإرادته مُوحِياً إليه بالشجاعة دافعاً به إلى توكيد حياته بالرغم مما كان ينتابه طول حياته من آلام في الرأس والعينين والمَعِدَة. وقد قال في ذلك: «لم يستطع أي ألم ولا ينبغي أن يستطيع أن يحملني على أن أشهد زوراً في حقّ الحياة كما تبدو لي!» وكان يتقبل الألم كامتحان ورياضة روحية، وينكر على المريض أن يكون متشائماً، وقد قال: «إن حياتي عبء ثقيل، ولقد كنت تخلّصت منها منذ زمن طويل لو لم أرَ أني وأنا في حالة الألم والحرمان هذه كنت أقوم بأكثر الملاحظات والتجارب فائدة في الميدان الروحي والخلقي. إن الشّره إلى العلم يرتفع بي إلى أعمال أنتصر فيها على كل ألم وكل يأس» وهذه ناحية تثير العطف عليه وتقدّم عذراً له. ومنذ ذلك الحين انحصر تفكيره في نقطتين: إحداهما نقد القيم الأخلاقية والدينية. والأخرى قلب هذه القيم أو عكسها بوضع «إرادة القوة» في المحل الأول.

ومن بال قصد إلى رتشارد ڤاجنر، فإذا بهما متفقان على الإعجاب بشوبنهور. وتوثّقت الصلة بينهما، ثم فصمها نيتشة وقد حاول أن يُثني صديقه العظيم عن تشاؤمه فلم يفلح. وهو مدين له بفكرة من أهم أفكاره، وقد وجدها في كُتيِّب مخطوط بعنوان «الدولة والدين» يقول فيه ڤاجنر إنه كان اشتراكياً، لا بمعنى أنه كان يريد

المساواة بين جميع الناس، بل كان يريد أن يراهم محرَّرين من الأعمال الدنيئة يرتفعون إلى فهم الفن؛ ولكنه أدرك أنه أخطأ وأن العامّة لا ترتفع إلى المستوى الذي كان ينشده، وأن المسألة التي يتعيّن حلّها هي هذه: كيف نقود العامّة إلى أن يخدموا ثقافة مقضياً عليهم أن يجهلوها، وإلى أن يخدموها بإخلاص ونشاط حتى التضحية بالحياة؟ إن جميع الموجودات تخدم غايات الطبيعة، فكيف تحصل منهم الطبيعة على الاستمساك بالحياة وخدمة غاياتها؟ إنها تحصل منهم على هذا الغرض بخداعهم، وذلك أنها تضع فيهم الأمل في سعادة دائمة ترجأ دائماً، وتضع فيهم غرائز تضطر أدنى البهائم إلى أعمال شاقّة وتضحيات طويلة.

كذلك يجب تعهّد المجتمع بخِدَع تستبقي كيانه. أهم هذه الخِدَع الوطنية، إنها تكفل بقاء الدولة والمُلك؛ ولكنها لا تكفي لضمان ثقافة عالية؛ إنها تفسّر الإنسانية وتعمل على نموّ القسوة والبُغض وضيق العقل. فثمّة خدعة أخرى تصبح ضرورية هي الخدعة الدينية، فإن العقائد ترمز إلى الوحدة الوثيقة والمحبة العامّة، ويجب على الملك أن يؤيدها في شعبه. فإذا تشبّع الساذج بهاتين الخدعتين استطاع أن يحيا حياة سعيدة شريفة. بيد أن حياة الأمير ومُشيريه أعظم شأناً وأكثر خطراً، إنهم ينشرون الخِدَع، فهم إذن يعلمون قيمتها، ويعلمون أن الحياة في الحقيقة تراجيدية، وأن الرجل العظيم يجد نفسه كل يوم تقريباً في الحالة التي ييأس فيها الرجل العادي من الحياة ويلجأ إلى الانتحار. فالأمير والصفوة المحيطة به يرغبون لأنفسهم خدعة يمالئونها على أنفسهم، هذه

الخدعة هي الفن، والفن ينقذهم بأن يلطّف من آلامهم ويزيد في شجاعتهم.

هذه خلاصة رسالة ڤاجنر، وقد رأى نيتشة أن روح شوبنهور ظاهر فيها. وسوف ينسج على منوالها أو يؤيّدها بشواهد من تاريخ الثقافة اليونانية.

فعل ذلك في أول كتاب هامّ له، وهو «نشأة التراجيديا». ظهر هذا الكتاب في آخر يوم من سنة ١٨٧١، ولمّا أُعيد طبعه بعد خمس عشرة سنة أضاف نيتشة إلى العنوان السابق عنواناً ثانياً هو «اليونانية والتشاؤم» لزيادة إيضاح موضوعه. وهو يذهب فيه إلى أن قدماء اليونان مرّوا بعهدين متعارضين: كان العهد الأول في القرنين السابع والسادس. فكان اليونان مليئين حياة أصيلة وقوة ساذجة. يداخلهم شعور تراجيدي وتشاؤم، وتداخلهم شجاعة تدفعهم إلى قبول الحياة ومخاطرها. إذ كانوا يعتقدون، كما يعتقد الأوروبيون الآن، بالقوى الطبيعية، وبأن واجب الإنسان أن يخلق لنفسه فضائله وآلهته، فازدهرت التراجيديا تدور كلها على توكيد الإنسان لقوّته في مغالبة القدر وتنطق بالحكمة القوية والشعر الغنائي. ولكن التراجيديا سقطت فجأة بعد سوفوكليس كأن كارثة قضت عليها، بخلاف سائر الفنون التي جاء انحطاطها بطيئاً تدريجياً. ذلك بأن سقراط بدأ العهد الثاني، سقراط ابن الشعب ابن أثينا، ذلك الرجل الفقير الدميم الساخر، الذي هدم بتهكّمه المعتقدات الساذجة التي كانت قوة الأجداد، وحمل التراجيديا. فاضطرب أوريبيدس، وعدل أفلاطون عن شعره التمثيلي وفرض على الناس، جرياً مع أستاذه، خدعة

كانت مجهولة لدى القدماء هي فكرة طبيعية معقولة يدركها العقل الإنساني ويدرك أنها مصدر النظام. فالتخريج السقراطي والدَّعَة الأفلاطونية يحملان طابع الانحطاط، وما نتحدث عنه من فرح اليونان وصفائهم إنما كان ثمرة عصور الاستعباد. هذا بينما كان القدامى مشغوفين بالمجد والفنّ، وكانوا يعلنون أن العمل اليدوي شيء مُخجِل وأنه يستحيل على المعنيّ بتحصيل رزقه أن يصير فنّاناً، فاصطنعوا الرقّ لكي ييسّروا لأقلية من البشر «الأولمبيين» أن يتوفّروا على الفن. فالرقّ ضروري للفن والثقافة، وأصل الرقّ القوة الحربية التي هي الحقّ الأول. وما من حق إلّا وهو في جوهره اغتصاب وامتلاك. فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرقّ للمجتمع. هذه الأفكار ستظلّ أركان مذهبه، وسيعرب عنها في صور مختلفة، فقد كان كثير الكتابة. وأهم كتبه من الناحية المذهبية: «هكذا قال زرادشت» (١٨٨٣ - ١٨٩١) و«ما وراء الخير والشرّ» (١٨٨٦) و«أصل الأخلاق» ١٨٨٧. وكان يجد مشقّة كبيرة في طبعها إذ كان قرّاؤه قليلين وكان أصدقاؤه أنفسهم قليلي التقدير لكتاباته وكانت الجرائد والمجلات لا تذكرها، فكان الناشرون يقبلون بعضها بعد إلحاح، ويرفضون بعضها الآخر فيضطر هو إلى تدبير نفقات الطبع.

١٢ - مذهبـــه:

يتألّف مذهبه من قسمين: أحدهما سلبي والآخر إيجابي.

القسم السلبي: نقد عنيف للقيم الأخلاقية ولثقافة القرن التاسع عشر أو حضارته، وهو يلخصه في كلمة «العدمية الأوروبية».

يقـول: إن كـل ثقـافـة تفتـرض «جـدول قيم» أي عـدداً من الخيـرات تعتبر أعظم الخيرات ويتجه إليها المجتمع اتجاهه إلى مُثل عليا. وهذا الجدول يجيء دائماً صورة لخلق الناس الذين يصطفونه بل صورة لمزاجهم البدني ومن هنا نشأت ثقافتان كبيرتان: إحداهما ثقافة المنحطّين المستضعفين، والأخرى ثقافة الأقـوياء السـادة. وجميع القيم التي اصطنعتها حضارتنا ترجع إلى ثقافة المنحطّين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودي الذي هو شعب عبيد، وتتلخّص في فوز المسيحية وانتشار عقائدها. فإن المسيحية تؤيد حياة آجلة تنسي البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقّة، وتؤكد وجود إلّه خالق يحاسب النفس الخالدة، وهذا قول يعارضه العلم ولكنـه ضروري لعقيدة الحياة الأخرى؛ وتؤكد بنوع خاصّ عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرّة، والحرية وَهْم، وتأمر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة والاتّضاع، وكلّ أولئك مظاهـر ضعف وانحطاط يُبديها القساوسة فضائل ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين، حتى العلماء المحـدَثون الـذين يرفضـون المسيحية يحترمون هذه القيم، خذ سبنسر مثلاً تجده ينكر العناية الإلّهية ثم يؤمن بالتقدّم المحتوم وبالتـوافق الضروري بين أفعـال الطبيعـة والنزعات الإنسانية، فيستبقي الانسجامات المسيحية في عالم خلو من الله؛ وخذ فلاسفة وعلماء كثيرين تجدهم يقنعون بأن يضعوا «العلم» موضع الله ثم يمجّدون الحرية والديمقراطية ويسوّغون طلب الثّراء والرخاء، وكل أولئك علامات انحطاط كانحطاط الإيمـان الديني سواء بسواء. فيجب تحطيم جدول القيم هذا إذ أنه لا يلائم سوى المساكين.

والقسم الإيجابي: يبيّن ثقافة السادة، أي مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسمو بها الإنسان القوي. والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو توكيد القوة، والقوة موجودة وليست بحاجة إلى التسويغ.

قال شوبنهور: إن كل موجود يتوق إلى البقاء، وإن الحياة إرادة حياة. ولكن هذا قليل يجب أن نقول إن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه، وإنها من ثمّة مبدأ حماسة وفتح. فإرادة القوة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة، وكل إرادة قوة فهي تذهب إلى حدّها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلاّ بإخضاع ما حولها. ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب: و«قلب القيم» يلزمها ضرورة ذلك بأن إرادة القوة فردية، فهي تحبّ ذاتها وتقسو على الغير، بل تقسو على نفسها إذ ترى في المخاطرة والألم ضرورة لها. يقول زرادشت: «يجب أن تحبّ السّلم كوسيلة لحرب جديدة، وتحبّ السّلم القصير أكثر من الطويل... لقد صنعت الحرب الشجاعة من عظائم الأمور أكثر مما صنعته محبّة القريب». والبطل الذي يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية، وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هي إيجاد «الإنسان الأعلى» أي صنف من الناس قوي، بينما الشفقة التي تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهور تستبقي الإنسانية في حال الضعف والمهانة بل تزيدها ضعفاً ومهانةً. فكما أن التطوّر الحيوي تقدّم حتى وصل إلى الإنسان الراهن، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه. إن الإنسان الراهن

حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى، حبل مشدود فوق الهاوية.

فمذهب التطوّر يحتّم قبول الحياة ويخلع عليها معنىً ويعيّن لها غاية، هذه الغاية هي الحالة التي يبلغ إليها الإنسان حين ينبذ الجدول الراهن للقيم والمثل الأعلى المسيحي والديمقراطي المرعي في أوروبا لعصرنا الحاضر، ويعود إلى جدول القيم الذي كان مرعيّاً عند الأمم الشريفة التي خلقت قيمتها ولم تتلقّ قيماً من خارج، والإنسان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها، غير أنه يجب أن يتوقع آلاماً شديدة في صراعه المستمر ضدّ الضعفاء الذين يستخدمهم، فقد يستطيعون أحياناً بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهروه. وعلى ذلك يكون شِعاره «الحياة الخطرة». ولمّا كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين؛ ولمّا كان يلخّص الإنسانية في شخصه فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير، ويجد في الفوز غبطته العظمى، وأخيراً يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقاً لنظرية الدور السرمدي[1].

---

(١) هذه النظرية معروفة في الثقافة اليونانية. ونتيجتها استبعاد كل أمل في نعيم مُقيم، أرضياً كان أو سماوياً، واعتبار الإنسان شبحاً ضئيلاً في طبيعة عمياء.
وكان شوبنهور يرى في العودة الدائمة وتجدّد الألم إلى غير نهاية سبباً للتشاؤم والزهد؛ وكان نيتشة قد فزع من هذه الفكرة في أول الأمر وحياته مُفعَمَة بالآلام، ثم حسبها قانوناً طبيعياً واعتزم تأييدها بدراسات علمية، ولكنه لم يستطع تحقيق هذا العزم واكتفى بأن اعتنقها على أنها الفكرة الوحيدة الخليقة بأن تقابل إرادة الحياة في الإنسان الأعلى، والتي تمثّل أقصى حدّ يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث أن الآن الذي =

خاتـــمة:

بقي لنا أن نقول: فلسفته هذه صورة نفسه القلقة وثقافته الرومانتية وتجربته المؤلمة. وهو يعرضها على أنها رسالة ووحي، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا فنجد فيها إرادة القوة. وإذ أردنا أن نلخّصها قلنا إنها صيحة بالإنسان أن «كن ما أنت دون ضعف وإلى النهاية». وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهـور نقداً لاذعاً وإلى فَصْم صلته بڤـاجنر حين أدرك اختلافه معهما في معنى الحياة والغاية منها، والشبه كبير بين هذه النظرية وبين النظريـة السوفسطائية التي يعرضها أفلاطون في محاورة «غورغياس» مع هذا الفارق وهو أن «الإنسان الأعلى» يحلّ محلّ «الطاغية» وأن الحيوية النفسية تحلّ محل الشهوة البدنية.

ولو أن نيتشـة أنعم النظر في هذه المحاورة الخالدة لـرأى بأي قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية وبأيّ قوة يفنّدها وبأيّ قوة يجلو مبادىء الأخلاق[1].

= يتحدّد إلى ما لا نهاية لا يعتبر لحظة عابرة بل يكتسب قيمة غير متناهية. وإذا كانت هذه النظرية تحرمنا كل أمل فقد كان نيتشـة يرى أنها تملؤنا شرفاً وحماسةً، فكان يفرضها على نفسه كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت. ولكنها في الواقع مُعارضة لفكرة الإنسان الأعلى إذ انها تعني تكرار الحياة كما هي، على حين أن فكرة الإنسان الأعلى ترمز إلى تقدّم حقيقي وإلى إمكان التحرّر من الاتفاق والقدر، فتجعل الحياة مستحبّة والنجاة ممكنة. على أنه قد لا ينبغي أن نطلب من أديب مثل نيتشـة كثيراً من الدقّة المنطقية.

(١) تلخيص المحاورة في «تاريخ الفلسفة»، ص ٩٣ ـ ٩٥ من المحاورة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٦.

ليست القوة بذاتها غاية وليس لها بذاتها قيمة، ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرض الذي تخدمه، فإذا كان هذا الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان كانت القوة المبذولة في سبيله خيِّرة ممدوحة، وإذا كان معارضاً لماهيّة الإنسان كانت القوة تمرّداً أحمق. ولو أن نيتشة دقّق في تحليله لأدرك جمال الحلم والوداعة، وأنهما عبارة عن المضي مع طبيعة الإنسان العاقلة إلى النهاية، بل لأدرك أنهما يتطلبان من القوة أكثر مما يبذل في الغضب والقسوة. فإن القسوة والغضب انقياد للغريزة الحيوانية الجامحة، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه وأن الصفح أصعب من الانتقام. وهذا هو الخلاف الدائم بين الحسّيّة والعقلية، بين مذهب لا يرى في الإنسان سوى أنه حيوان راقٍ فيأخذ بأخلاق الوثنية القائمة على اعتبار القوة والمقسّمة للبشر إلى قوي وضعيف، وبين مذهب يلحظ روحانية الإنسان قبل حيوانيته فيرسم له أخلاق العدالة والمحبّة. فلم يأتِ نيتشة بشيء جديد من الوجهة الفلسفية، وكلّ جديد عنده ذلك الضجيج الذي يُقال له أدب.

١٣ ـ نظرية التطوّر في الأخلاق، أو مذهب الكمال[1]:

في القرن الماضي حاولت الوضعية الفرنسية ـ من ناحية ـ، والنفعية الإنجليزية ـ من الناحية الأخرى ـ أن تُدخِل خصائص

(١) الكمال في الأخلاق صور شتّى، بل ما من مذهب في الأخلاق إلّا وهو يهدف إلى التعبير عن الكمال في صورة من صوره وإن لم يستخدم في ذلك لفظ الكمال، ولكن التطوريين قد انتهوا بتطبيق التطوّر على الأخلاق إلى ما سمّوع بمذهب الكمال perfectionism كما سنعرف في هذا الفصل.

البحث العلمي في التفكير الأخلاقي. بحيث يستقي الأخلاقيون حقائقهم من التجربة وحدها، ويلتزمون في دراساتهم الموضوعية والنزاهة، ويتوخون الكشف عن الحقيقة في غير صلف ولا عصبية... إلى آخر ما هو معروف، وسار في هذا الاتجاه العلمي وأكد خصائصه أتباع نظرية التطور ممّن حاولوا تطبيقها على مجال الأخلاق.

وكانت إنجلترا في النصف الثاني من القرن الماضي تغلي بالتفكير التجريبي وإن سايره تفكير المثاليين من الحدسيين والعقليين ـ كما سنعرف فيما بعد ـ وقد ظهر كتاب «مل» في مذهب المنفعة العامّة عام ١٨٦١، وقبيل ظهوره بعامين نشر دارون Darwin الجزء الأول من كتابه «أصل الأنواع» الذي مكّن لنظرية التطوّر في صورتها العلمية الدقيقة، وكان دارون مِثالاً عالياً للعالِم التجريبي الذي حقّق في دراساته خصائص البحث العلمي في أكمل صورها[1].

وكان رجال اللاّهوت يقولون إن الله قد خلق أنواع الحيوان كلها من العدم دفعة واحدة في ستة أيام كل منها نهار وليل، وأنها مستقلة غير متّصلة الأنساب بعضها ببعض، وأنها لازمت صورها منذ خُلِقَت فلم يلحق بها تطور ما، فانتهى دارون بعد دراسة استغرقت نيّفاً وعشرين عاماً إلى القول بأن هذه الأنواع قد نشأت بالانتخاب الطبيعي آليّاً عن طريق التنازع على البقاء وبقاء الأصلح منها،

---

(١) من التزام للتجربة دون التأثير بأية اعتبارات، وحرص على موضوعية البحث ونزاهته، واعتصام بالصبر والأناة... انظر في تفصيل هذا كتابنا أسس الفلسفة، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

وبفضل تكيّف الكائن الحيّ مع بيئته، وتأثر البيئة في نمو الأعضاء وضمورها، وأثر الوراثة وانتقال الصفات المكتسبة إلى الذريّة. . . إلى آخر ما قاله في نظريته.

وهزّت النظرية الجديدة أركان العالم الأوروبي والأميركي[1] مع أن دارون لم يكن قد عرض لأصل الإنسان في كتابه السالف الذِكْر مكتفياً بالحديث عن أنواع الحيوان والنبات، ثم أصدر في عام ١٨٧١ كتابه «تسلسل الإنسان» وأبان فيه أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع! وإن أظهر الفروق بينهما يتمثّل في أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يعتبر أخلاقياً، وإن لم يُرَ في هذا ما يمنع من إخضاع الإنسان لقانون الانتخاب الطبيعي بل يصرّح دارون بأنه يؤثِر أن يرتدّ أصله إلى القرد الذي يضحّي بحياته إنقاذاً لحياة حارسه، على أن ينحدر إلى إنسان متوحش يجد لذّة في تعذيب عدوّه والفتك بأولاده واسترقاق نسائه دون أن يشعر بوخز ضمير.

وحاول بعض الأخلاقيين تطبيق الانتخاب الطبيعي، وكان في مقدمة هؤلاء، سبنسر وستيفن وهكسلي ونيتشة وألكسندر وغيرهم. وأخذ هؤلاء يرفضون ـ مع غيرهم من التجريبيين ـ قول المثاليين إن القيم الخلقية من وضع فلاسفة الأخلاق، وينحدرون بها إلى أصولها الأولى في حياة الجماعات البدائية، ويتتبعون تطورها خلال الزمن. .

---

(١) انظر في تفصيل آثارها كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة، فصل ٨، ص٢٤٦ وما بعدها.

ونحن لا يعنينا أن تكون الحياة الخلقية عند الفرد أو الجماعة ماضية في تطوّر تدريجي خلال السنين والعصور، لأن هذا من شأن تاريخ الأخلاق، وشتّان بين تطوّر الأخلاق وأخلاق التطوّر فالمراد بتطوّر الأخلاق البحث في تطوّر العُرف الاجتماعي والنظم والأفكار الخلقية منذ نشأتها حتى احتلّت مكانها من حياة الإنسان، أما أخلاق التطور فهدف إلى وضع نظرية تحدّد قيمة سلوك الإنسان، فهي لا تقف عند تاريخ موضوعها ولكنها تزوّدنا بمقياس للقيم الخلقية، ابتغاء الكشف عن مدى صلاحيتها لهداية الناس، وللبحث التاريخي الأول أهميته في البحث التقييمي الثاني، وإن كان أكثر دعاة التطور من الأخلاقيين قد أغفلوا التمييز بينهما عند تطبيق التطوّر على الأخلاق، ظنّاً منهم بأنهم بتاريخ الأخلاقية يضعون في نفس الوقت نظرية في تقييم الأفعال الخلقية.

أ ـ التطوّر والأخلاق عند دارون:

لم يقنع دارون بوضع نظريته في تطور الكائنات، وإنما أبان عن مكان الانتخاب الطبيعي في مجال الأخلاق، فرأى أن نظريته تطبّق على حياة الهَمَج في نضالهم من أجل البقاء، وتبطل في حياة الشعوب المتمدنة التي وجدت من النُبْل أن تُعين الضعيف على البقاء، ففي حياة البدائيين تُعين الفرد في نضاله صفات الشجاعة والحزم والاعتماد على النفس والإرادة ونحوها، ومَن افتقر إلى هذه الصفات استهدف للهلاك، أما صفات التعاطف والتضحية والميل إلى مساعدة الآخرين والطاعة والولاء للمجموع . . . فإنها لا تساعد الفرد في نزاعه مع الآخرين من أجل البقاء، ولكن لها خطرها البيّن

في حياة القبيلة أو المجموع، فتبادل المساعدة والرغبة في تضحية الذات من أجل الآخرين وغيرها من صفات تعبّر عن الغريزة الاجتماعية، وتجعل القبيلة التي تتوافر في أفرادها هذه الصفات أقدر على مكافحة غيرها من القبائل التي تعوز أفرادها هذه السجايا، وفي هذا يتمثّل قانون الانتخاب الطبيعي، فالقبيلة التي تعوز أفرادها الفضائل السالفة الذُكر تنقرض أو تضعف في نضالها على أقل تقدير، وبالتالي يُتاح للقبيلة التي تهيأت لأفرادها الصفات السالفة أن تبقى وأن تكون أقدر على النضال، وبهذا فسّر دارون نموّ الصفات الاجتماعية في حياة الجنس البشري، وفيها يبدو ما تسمّيه بالفضائل، وهذا عنده هو تطوّر الفضائل عند الهمج والبدائيين.

فإذا عرض دارون الحياة للإنسان المتمدن تعثّرت محاولته ولم يُسعفه قانون الانتخاب الطبيعي محكّاً لقياس التطوّر الروحي عند الشعوب المتمدنة، لأن تطوّر التعاطف عندها قد تجاوز منطق القانون الطبيعي، فإذا كان ضِعاف الجسم والعقل في طور الهمجية يتعرّضون للانقراض، ولا يبقى إلاّ مَن تهيأت لهم أسباب الصحة والعافية فإن الشعوب المتمدنة تفرغ وِسعها في الحيلولة دون هلاكهم، تقاوم الانتخاب الطبيعي وتعوق انقراضهم، أن تُقيم الملاجيء، والبيمارستانات والمستشفيات لتُبقي على حياة العَجزَة والمرضى والمأفونين من بني الإنسان، وتسنّ القوانين التي تكفل معونة المحتاج، ويستنفد الأطباء مهارتهم في إنقاذ حياة المُعرّضين للموت. . . وما نُبديه من عَون للمعوزين ليس إلاّ نتيجة عَرَضيّة لغريزة التعاطف التي تلقّيناها في الأصل كجزء من غرائزنا

الاجتماعية، وليس في وِسعنا نحن المتمدنين أن نُوقِف تيار هذا التعاطف الوجداني تحت أيّ ظرف ما لم نقضي على أنبل جزء في طبيعتنا ـ فيما يقول دارون في كتابه «تسلسل الإنسان» Descent of man.

وهذا التعاطف الذي لا يتمشّى مع قانون الانتخاب الطبيعي حتى في نضال الجماعات، يعتبر في رأي دارون أسمى من الانتخاب الطبيعي وأنبل من النزاع من أجل البقاء، وإذا نحن سايرنا منطق الانتخاب الطبيعي انتهينا لا محالة ـ فيما يقول دارون ـ إلى هدم جميع المنشآت والمؤسسات التي تقيمها الشعوب المتمدنة ابتغاء على الضعاف والمرضى من أبنائها، وكفالة الحياة الرضية المأمونة لهم، وليس هذا ـ فيما يصرّح دارون نفسه ـ إلاّ إتلافاً لأنبل جزء في طبائع البشر، وهكذا انتهى دارون إلى أن الانتخاب الطبيعي يصلح محكّاً لأخلاق البدائيين والهَمَج، ويبطل مقياساً لأخلاق المتمدنين من بني البشر[1].

تلقى النظرية بعد دارون طائفة من المفكّرين تشعبت وجهات نظرهم في فهم العلاقة بين التطوّر والأخلاق، حسبنا أن نُجمِل أعلامهم في هذا الصدد.

---

(1) W.R.Sorley. Recent tendencieain ethics. p.70.
وراجع كتاب دارون Descent of man في الشطر الأول فصل خامس، طبعة ١٩٠١، ص ٢٠٣ وما بعدها.

ب ـ التطوّر والأخلاق عند سبنسر:

سيطر هربرت سبنسر + ١٩٠٣ Spencer[١] على ميدان الفلسفة في إنجلترا إبّان الثلث الأخير من القرن الغابر، وكان من الإنجليز القلائل الذين تجاوزت شُهرتهم إبّان حياتهم حدود بلادهم، إذ عرفته أوروبا وأمريكا بل روسيا والصين واليابان، وترجمت مؤلفاته إلى أكثر لغات العالم المتمدن وهو يدين بشُهرته إلى قدرته على تطبيق نظرية التطوّر على مختلف مجالات المعرفة البشرية، إذ وضع في هذا الصدد سلسلة مجلدات في مبادىء علوم الحياة والاجتماع والنفس والأخلاق. . .

وقد أبان عن موقفه من الأخلاق في كتابه «مجال علم الأخلاق» Data of Ethics الذي أصبح الشطر الأول من الجزء الأول من كتابه «مبادىء علم الأخلاق».

واعتبر سبنسر علم الأخلاق علماً واقعياً طبيعياً وليس فلسفياً يهتم بدراسة المبادىء والمفهومات الميتافيزيقية، فاهتم بدراسة سلوك الإنسان ومعرفة غايات الأفعال الإنسانية وقوانينها، وقد سلّم بالأساس الذي استند إلى المذهب النفعي عند أسلافه[٢].

وتدرّج منه إلى تطبيق نظرية التطوّر على الأخلاق، ومن ثم انتهى إلى إخضاع مبادىء الأخلاق الجديدة لقانون الانتخاب

---

(١) CF. A hundred years of British Philosophy. p.98ff.

(٢) انظر في تفصيل هذا كتابنا: مذهب المنفعة العامّة، الفصل الثاني من الباب الثالث، ولاسيما ص ١١٦ وما بعدها.

الطبيعي عن طريق التنازع على البقاء، بمعنى أن يبقى من هذه الأخلاق المبادىء ما يصمد للتجربة وينقرض منها ما لا يقوى على النضال، لأن الأخلاق عنده شأنها شأن أيِّ شيء آخر، فالخير ما يساير أغراض الحياة والشرّ ما يتعارض مع أهدافها، إن وظيفة الأخلاق أن تساعد الفرد على أن يحيا ويتكيّف مع بيئته، ومن أجل هذا اختلفت مبادىء الأخلاق باختلاف زمانها ومكانها والحياة عند سبنسر تلاؤم أو تكيّف بين الكائن الحيّ وبيئته، وكمال الحياة مرهون بهذا التلاؤم، وأفعالنا الإرادية تهدف إلى حفظ الذات أو حياة الجنس أو ترقبه حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره من الأفراد، وهذه الغايات تقابلها أنواع من السلوك الإنساني تهدف إلى المحافظة على النفس، والإبقاء على النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق وغاية الإنسان القصوى تقوم في تحصيل اللذة والمحافظة عليها أو تجنّب الألم أو تفاديه، وهكذا تبدو غاية السلوك الإنساني في تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته، فإذا تحقّقت هذه الغاية كان السلوك خيراً وإلاّ كان شرّاً وتحقيقها يُثير لذّةً عند الفرد والجماعة معاً، والكمال الأخلاقي إنما يُقاس بمدى تحقيق اللذّة والخلوّ من الألم، وقد التمس الإنسان أول أمره تحقيق منافعه الشخصية، وسيجيء يوم تتّفق فيه منفعة الفرد ومنفعة المجموع وينتفي التعارض بينهما، وتختفي الأثَرَة ويسود الإيثار، وهذه هي «يتوبيا» Utopia سبنسر أو مدينته الفاضلة التي صوّر فيها السعادة المُقبِلة .

ومقياس أخلاقية الأفعال عنده يقوم عليها من لذّة أو ألم؟ وهذان ينحلاّن بيولوجياً إلى المنفعة والضرر، وبهذا عارض سبنسر

اتجاه الحدسيين الذين قالوا بوجود حاسّة خلقية موروثة تميِّز بين الخير والشرّ تلقائياً حدسيّاً، وإن صرّح مع هذا بأن المفهومات الخلقية التي اكتسبها الجنس بالتجربة قد أصبحت وراثية عند الأفراد بمرور الزمن؟ فوفّق بهذا بين الحدسيين والنفعيين. وقانون التطوّر عنده يؤكد أن تكيّف الإنسان مع بيئته في تقدّم متّصل، فالإنسان بدأ أنانياً ينشد منفعته الشخصية، ثم فطن إلى أن التعاون مع أقرانه يزيد من منافعه ويكفل تحقيق مصالحه، ومن هنا جاء ميله إلى التعاون، فامتزجت في هذه المرحلة من حياة البشر الأنانية والغيرية كما قلنا منذ حين، وورثت الأجيال فكرة الجمع بين صالح الفرد وصالح المجموع حتى أصبحت الناس أحبَّ إلى الغيرية لذاتها دون نظر إلى ما يترتب عليها من نتائج وآثار، ولكن الإنسان الراهن لم يتجاوز بعد مرحلة النزاع بين الأثَرَة والإيثار، وقد يجيء يوم يتحقّق فيه الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجموع، وعندئذ تسود الغيرية ويصبح الإنسان فاضلاً بطبيعته، وحين أراد سبنسر أن يحدّد ما يعنيه بالسلوك الخيّر، انحدر إلى حياة الحيوانات الدنيا، ورأى أن جوهر الحياة في أدنى صورة يقوم في الجهد الذي يواصل الكائن الحيّ نُبله لكي يلائم بين نفسه وبين بيئته وكـل سلوك ينزع إلى ترقية هذا التلاؤم أو إيقاف ترقيته وبمقدار توفيقه أو إخفاقه يكون خيراً أو شرّاً. والسلوك الخيّر يحقّق لصاحبه لذّة أو منفعة لأنه يفضي بـه إلى الانسجام مع بيئته، وعلى عكسه يكون السلوك السيّء، وتكتمل خيرية السلوك متى حقّق منفعة لا تقترن بمضرّة - فإن كانت اللذّة أو المنفعة الناجمة عنه تزيد على الألم أو الضرر كان خيراً نسبياً - وغاية الأخلاق القصوى تقوم في المساهمة في تعجيل التطوّر الذي يحقّق

تكيّف الفرد ومطالب الجموع[1].

ولكن اتجاه سبنسر إلى تطبيق التطوّر على الأخلاق قد انتهى به إلى ردّ مقياس الأخلاقية إلى حالة قد يبلغها الجنس البشري في تطويره يوم تختفي من حياته الحاجة إلى النزاع من أجل البقاء، وتسير حياته كلها هَوْناً بريئاً من الصراع، وكان من آثار إخضاع المبادىء الخلقية لمنطق التطوّر الأعمى أن أصبح الإحسان عنده يتعارض مع قانون الطبيعة الذي يقول ببقاء الأصلح، ويقضي بالناس إلى التدهور والانحطاط لأنه يساعد على بقاء مَن يستحق أن ينقرض وبذلك أصبحت «الزكاة» والضرائب في كل صورها ظلماً وإفساداً يمكن للطاعنين في السنّ وضِعاف العقول والأجسام من البقاء، وأضحت الدعوة إلى التعاون باسم محبّة الإنسانية ضلالاً مُبيناً وهذا الاتجاه الخبيث سيبدو في أبشع صوره عند «نيتشة» كما سنعرف بعد قليل.

جـ التطوّر والأخلاق عند ستيفن وألكسندر:

ويتميز مذهب سبنسر من مذاهب غيره من مدارس التطوّر باعترافه بوجود غاية قصوى مُطلَقة يتجه إليها سلوك الإنسان، وبرغم أنه يسير من البداية متطوّراً إلى النهاية، فيبدأ من أبسط صور الحياة إلاّ أنه ينتهي إلى القول بوجود غاية مطلقة، وبالتالي يلحّ في معالجة الأخلاق من وجهة نظر غائية، ويمضي في هذا مسترسلاً حتى ينتهي إلى مذهب خلقي لا يرتبط بدنيانا

(١) Mackenzie op. cit. p. 237 - 11.

الحاضرة، بل يتّصل بعالم مُقبِل يتحقّق فيه التلاؤم التامّ والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته، ولكن أكثر دُعاة التطوّر قد رفضوا التسليم بهذه الأخلاق المطلقة، وفي مقدمة هؤلاء «ليسلي ستيفن + ١٩٠٥ Leslie Stephen في مذهبه الذي أبان عنه في كتابه Science of Ethics، وصمويل ألكسندر + ١٩٣٨ S.Alexander في كتابه «Moralordet and progress» إذ تحاشى كلٌ منهما القول بوجود غاية مطلقة نتحرك نحوها.

وكتاب ستيفن السالف يمكن اعتباره أنضج محاولة لإقامة الأخلاق على أساس من فلسفة التطوّر، وقد استوعب ستيفن التراث الإنجليزي وتشرّب خصائصه، من هنا جاء عداؤه للميتافيزيقا وعدم مُبالاته بالدين والارتداد إلى التجربة مصدراً وحيداً للمعرفة وتمجيد العلم الدقيق وبالتالي رفض جميع الحقائق الأوّلية السابقة على التجربة، وإذا كان سبنسر هو الذي أكمل عمله وعمّق فكره، فالأخلاق عنده ـ كما يشهد عنوان كتابه ـ تخضع للبحث العلمي وتصطنع في دراستها مناهجه، فتتحرّر بذلك من التأمّلات الميتافيزيقية والجزاءات الدينية وتقبع في حدود التجربة، وتصبح وظيفة علم الأخلاق وصف الظواهر الخلقية وتحليلها كما تبدو في الخبرة الحسّيّة وتعرض للملاحظة، ومن أجل هذا كان اتصاله بعلوم الحياة والنفس والاجتماع.

ويرى ستيفن ـ متجاوزاً حدود المذهب النفعي ـ ضرورة تحديد علاقة الفرد بالجماعة، فليس الفرد وِحدة مستقلة عن الجماعة، ولا الجماعة مجموعة وِحدات، إن بينهما علاقة عضوية

يبدو فيها الفرد مغزولاً في نسيج اجتماعي مما يتعذّر معه أن يستهدف غايات شخصية وبالتالي فإنه يعبّر عن مصالح المجتمع حتى حين يبدو أن سلوكه يرتدّ إلى دوافع الأنانية... وبالتالي يصبح معيار الأخلاق ليس تحقيق السعادة الشخصية ولا العمل على توفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، إنما يقوم المعيار الأخلاقي الصحيح في صحة الكائن العضوي الاجتماعي وكفاءته، وبذلك يكون فعل الإنسان خيراً بمقدار ما يؤدي إلى تقدّم حقيقي في حياة الجماعة، وتكون الجماعة أقدر على النضال من أجل البقاء متى استهدف أفرادها سلامتها من حيث هي كل، لأن الهدف الأخير لكل أخلاق هو سلامة النسيج الاجتماعي وكفاءته، وبذلك تتحقق حالة التوازن الاجتماعي الذي تستهدفه الأخلاق.

ومع هذا أفسح ستيفن لمبدأ المنفعة مكاناً في مذهبه، فقاعدة المنفعة مبدأ للنهوض بالصحة وحفظ الحياة، وليست مجرد مبدأ يكفل اللذّة أو السعادة.

إن اللذّة والصحة تبدوان في أفعال تسير في اتجاه متضارب فإذا نشأ بينهما تعارض نشأ بذلك إخلال بالتوازن الاجتماعي. وقد واصل هذا المذهب صموئيل ألكسندر في كتابه السالف الذكر عن النظام الخلقي والتقدّم، فالأخلاق عنده مطبوعة بطابع اجتماعي، تهتم بتحليل المعاني الخلقية وتعنى بتحديد علاقة الإنسان بالعالم الذي يحيطه، ومكانه من المجتمع الذي يعتبر عضواً فيه، ولا تقنع بمهمة الوصف والتقرير، بل تتجاوزها كعلم معياري إلى تقييم الوقائع الخلقية في ضوء مثل أعلى، وقوام هذا كله عند ألكسندر

نظرية التطوّر، فمحكّ الأخلاق بدورها هو قانون الانتخاب الطبيعي، ومقياس تقييم المُثُل العليا واختبارها لمعرفة أصلحها هو الجدارة الاجتماعية، إن الحياة الخلقية عنده ـ كما كانت عند ستيفن ـ عملية انتخاب طبيعي أو تنازع على البقاء يبقى فيه الأصلح، أي النوع الذي يكون أكثر توازناً، فالانتخاب الطبيعي عملية تهدف بها الأنواع إلى تحقيق السيادة لنفسها، فيسود أحدها ويبقى. . . ويكون النزاع في عالم الحيوان بين أفراد أو مجموعات أفراد ينقرض بعضها ويبقى الصالح منها، وليس هذا هو الحال في عالم الأخلاق، فإن حرب الانتخاب الطبيعي في الشؤون الإنسانية لا تكون موجّهة ضدّ الضِّعاف من الأفراد، بل تكون ضدّ مُثُلهم العليا وأساليبهم في الحياة، وفي عالم الحيوان تولد بعض أفراده مزوّدة باستعدادات طبيعية تجعلها أصلح للبقاء من بعضها الآخر، ويرث صغارها هذه الاستعدادات فتصبح أجدر بالبقاء من الحيوانات التي تفتقر إليها، أما في عالم الأخلاق فإن الاهتمام ينصرف عن الأفراد إلى العقول، إذ بالتفكير العقلي قد ينزع الإنسان (أو بعض الناس) إلى مثل أعلى للسلوك، فيضيق ـ على سبيل المثال ـ باستعباد المرأة ويطالب بتحريرها من قيود الاستعباد ـ ويقف وحده أو مع قلّة من أصدقائه ينتصرون لمبدئه، وقد يثير دفاعه عن فكرته سخرية الناس وضيقهم، فإن كان مُصلحاً أصيلاً كابد العناء من أجل فكرته، وواصل الدعوة لها حتى تأخذ في الانتشار بين الناس، ويتحوّل خصومه إلى التمسّك بأسلوب السلوك الجديد الذي يبشّر به، ويقوّي الرأي الجديد يوماً بعد يوم حتى يحتلّ آخر الأمر عقول الأكثرية أو يشيع بين الناس جميعاً، وبهذا يقوم الإقناع والتعليم في الأخلاق

مقام نشوء الأنواع وانقراض ما لا يصلح منها للبقاء، فالإقناع في مجال الأخلاق يقابل استئصال المنافس في العالم الطبيعي، وبهذا فسّر ألكسندر بالانتخاب الطبيعي أصل المُثُل العليا كما فسّر في ضوئه أصل الأنواع.

د ـ التطوّر والأخلاق عند هكسلي:

وكان توماس هكسلي + ١٩٨٥ Huxley من أعلام الفكر الممتازين في العصر الفكتوري في إنجلترا، وكان من استقلال الفكر بحيث لم يتابع دارون ولا غيره من مُعاصريه وسابقيه بغير تبصّر، سلّم مع دارون بمبدأ النضال من أجل البقاء ولكن الشك ساوره بصدد قانون التكيّف مع البيئة، ومن ثم جاء تردّده في التسليم بقانون الانتخاب الطبيعي. وبدا استقلال فكره في مجال الأخلاق، إذ أعاد النظر في نظام الكون الذي يخضع لقانون التطوّر، فلاحظ أن الأخلاقية تتعارض كل التعارض مع نظام الكون الذي يعبّر عنه قانون التطور، إن نظام الكون يختلف مع مقتضيات الأخلاق اختلافاً بيّناً، ومن هنا كان من الضلال أن نستسلم لقوانين الطبيعة العمياء، تلك الطبيعة التي تكبر من شأن الوحشية والخداع وتستخفّ بمبادىء العدالة والمحبة، إن مزاولة الخير أو اتّباع الفضيلة يتنافى في كل الحالات مع ما يؤدّي إليه النجاح في النضال الكوني من أجل البقاء، لأن هذا النزاع يوجب توكيد الذات والتمكين للأنانية، بينما تتطلب الأخلاق ضبط النفس وكبح الشهوات والتضحية في سبيل الآخرين إذا كانت قوانين النضال من أجل البقاء تُبيح للكائن أن يسحق مُنافِسِيه ويسير على جثثهم، فإن الأخلاق لا تقنع بردّه عن إيذائهم،

ولا يكفيها منه أن يقوم باحترامهم، ولكنها تطالبه بأن يمدّ لهم يد العون ما استطاع إلى ذلك سبيلاً! إن الأخلاق لا تهدف إلى بقاء الأصلح، ولكنها تيسّر السبيل لبقاء أكبر عدد ممكن من الكائنات فتأخذ بيد الضعيف وتُعين المعتوه وتشدّ أزر المُحتاج، ومن هنا كان إنكارها لسُنن النضال من أجل البقاء، ونفورها من أن يقلّد الإنسان في سلوكه نُظُم الكون ويجري على سننه[1].

هكذا حرّر هكسلي النزعة التطورية في الأخلاق من قيود المذهب الطبيعي ومهّد الطريق لمثالية أخلاقية أعرب عنها في دفاعه عن كرامة الإنسان، وفي الأسلوب الرفيع الذي اتخذه واستخدامه في ذوده عنها، وفي الطابع النبيل الذي بدا في نظرته إلى الحياة الإنسانية فيما يقول متز[2].

هـ - التطوّر والأخلاق عند نيتشة:

قنع دارون في كتاب أصل الأنواع بالبحث في الأصل الذي صدرت عنه أنواع الحيـوان والنبات وظلّ على إيمانه بالله، ولكنه بعد ذلك باثني عشر عاماً- أي عام ١٨٧١ - نشر كتابه تسلسل الإنسان وفيه أكد أن الفرق بين الإنسان بدوره لقانون بقاء الأصلح عن طريق التنازع، من أجل البقاء، ولكنه حين عرض للبحث في الأخلاق أشفق من تطبيق الانتخاب الطبيعي خشية القضاء على أنبل جزء في طبيعة الإنسان، فالإنسان عنده هو الكائن الوحيد الذي يعتبر كائناً

(١) Sorley, op. cit. p. 45 - 6.

(٢) Metz, op. cit. p. 113.

أخلاقياً ولكن هذه النتيجة التي أشفق منها دارون، وتابعه فيها جمهرة التطوّريين في إنجلترا، وأشياع الوضعية في فرنسا ودُعاة الاشتراكية في ألمانيا، قد رحّب بها ودعا إليها مفكّر ثائر جريء هو «فردريك نيتشة» + ١٩٠٠ Nietzsche ذلك أن هؤلاء قد مكّنتهم جرأتهم من رفض الدين المسيحي وإنكار مبادئه، ولكنها خانتهم حين أرادوا ـ مسايرة لمنطقهم ـ أن يطبّقوا قانون بقاء الأصلح، على مجال الأخلاق، فواصلوا إيمانهم بالقيم الخلقية القديمة التي تكبر من شأن الدّعة والغيرية والمشاركة الوجدانية ونحوها من الفضائل التي دَعَت إليها المسيحية ـ وغيرها من الأديان ـ وشارك في الدعوة إلى إكبار الفضائل التقليدية دُعاة المذهب النفعي على نحو ما أشرنا من قبل، وجاء نيتشة فطالب في جرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق وكان دارون قد واصل عن غير قصد منه عمل السابقين عليه من رجال الانسيكلوبيديا الذين قوّضوا الأساس اللاهوتي الديني للأخلاق الحديثة ولكنهم أبقوا على الأخلاق القديمة فلم يتعرّضوا لها بسوء، ولهذا أصبحت تفتقر إلى أساس قويم تستند إليه، ومسّت الحاجة إلى إعادة إقامتها على أساس جديد، فنهض نيتشة بهذه المهمة وتصدّى لإقامتها على أساس بيولوجي، وانتهى بهذا إلى التمكين لمبادىء القوة والكبرياء والأنانية وأحلّها مكان الطيبة والمسكنة وإنكار الذات.

وقد أنكر نيتشة وجود قيم مطلقة أو معايير ثابتة لا تتغير ورفض القول بإرجاعها إلى الله، كما أنكر القول بردّها إلى العقل فأنكر بالتالي وجود خير في ذاته أو حقّ في ذاته، ورأى أن مردّ المعايير إلى

الإنسان الذي يتغيّر بتغيّر ظروفه وأحواله، ولتأييد هذا الرأي أرّخ الأخلاق وصنّف الأحكام الخلقية التي أصدرتها الشعوب في ماضي عصورها وربط بين هذه الأحكام وأصحابها، وعرف بهذا أيّ صنف من هذه الأحكام أقدر على البقاء، وانتهى من هذا إلى القول بأن القيم والمعايير الخلقية تختلف باختلاف زمانها ومكانها وتؤدي إلى القول بوجود صنفين من الأخلاق، أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

فأما أخلاق العبيد فتتمثّل في أخلاق الدهماء، وهم الكثرة الغالبة، هي أخلاق الصبر، والحلم والطاعة والتواضع وغيرها مما دعت إليه المسيحية من وجوه الضعف والانحطاط!.

ويلحّ القساوسة في توكيده ليحتفظوا بنفوذهم على الجماهير، وقد استسلم العلماء المحدَثون لهذه القِيَم وقنعوا بأن يضعوا العلم مكان الله، ثم يكبّرون بعد هذا من شأن المساواة والحرية والديمقراطية وغيرها من الأوهام.

أما أخلاق السادة فهي التي تمكّن للإنسان القوي وتوطّد نفوذه، وهي تتمثّل في الاعتزاز بالقوة واحتقار الضعف واحترام القسوة والاستخفاف بالرحمة والدعة والاستخذاء، وحبُّ الصراحة وكراهية الكذب والنِفاق والخداع، والنفور من أنصاف الحلول، والميل إلى الظفر في ميادين الكفاح وقهر المنافسين والسير على جثثهم في غير رفق ولا رحمة!.

ولكن العبيد يتمرّدون على قِيَم السادة ومعاييرهم ويضعون غيرها مما يلائم وضعهم كعبيد، ومن هنا جاء التناقض بين أحكامهم وأحكام سادتهم، فإذا كانت الفضيلة عند السادة تقتضي القوة

والقدرة على الصراع والمغامرة والسيطرة ونحوها من فضائل إيجابية قوية، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدّعة والمُسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية هزيلة، وبهذا تتغيّر القِيَم بدافع من حقد العبيد على سادتهم ورغبتهم اليائسة في الانتقام، وعن هذا تنشأ المُثُل العليا الهزيلة التي تجعل من الضعف فضيلة، ومن العجز عن الانتقام عزوفاً عن ارتكاب الشرّ، ومن الخضوع الذليل طاعة، ومن عدم القدرة على ردّ العدوان بالمُثْل صبراً، ومن القصور عن تحقيق المطامع تواضعاً. . . وهلمّ جرّاً.

ومضى نيتشة فقال: إن قيم العبيد تتنافى مع قوانين الطبيعة، فإذا كان من الطبيعي أن ينقرض الضعيف ويبقى الأصلح أوجبت قيم العبيد مساعدة الضعيف والمعتوه وإقامة المستشفيات من أجلهم، وإذا كان من الطبيعي أن يردّ الإنسان العدوان بمثله، اقتضت قيم العبيد أن يصبر المظلوم على المكروه لأن احتمال الظلم من ارتكابه، بل طالبته بأن يحب مَن أنزل به الظلم، وإذا كان من الطبيعي أن تفترق مراتب الناس دَعَت قيم العبيد إلى التساوي بينهم. . . إلى آخر هذه القيم التي تنحدر إلى اليهود الذين عانوا الظلم الفادح أجيالاً فتسلّحوا بهذه القيم الهزيلة في مقاومة سادتهم من الرومان. . . وقد مكّن الأنبياء بمهارتهم من جعل العبيد الأذلاّء مصدر القيم الأخلاقية ومرجع الكمالات الإنسانية، ومن هنا أصبح الفقر سِمَة الفضيلة، والتمتع بمباهج الحياة نذير الشرّ.

هكذا هدم نيتشة التصوّر المألوف لمشكلة القيم الأخلاقية، ثم تصوّر مَثَله الأعلى قائماً في إرادة القوة، وقد تكفّل هذا المبدأ

بقلب القيم المعروفة، وتوكيد الأنانية والبطش بالآخرين، وتمجيد القسوة والمغامرة والشجاعة ونحوها من فضائل إيجابية، وبهذا تجلّى المَثَل الأعلى قائماً في توكيده الذات والسيطرة على الآخرين، لابتغاء السعادة الفردية، بل ابتغاء التوصّل إلى الإنسان الأعلى أي «السوبرمان» وإذا كان التطوّر البيولوجي قد تأدّى إلى الإنسان الحاضر، فليمض بنا التطوّر حتى نتوصل إلى السوبرمان، الذي يتمكن بإرادته من أن يسيطر على الآخرين ويُخضِعهم لنفوذه، إن حياته ينبغي أن تكون خصاماً لا هوادة فيه، ومغامرة عنيفة لا تنقطع، وألماً لا يُثير في نفسه ضيقاً، والإنسانية تخطىء حين تُبقي على حياة الضِعاف وتعمل على ترقية الدهماء، وتُحسِن صنعاً إذا حصرت غايتها التسامي بالصفوة الذين وهبوا القوة والجمال، ومن الخطأ الاعتماد على الانتخاب الطبيعي وحده في تحقيق هذه الغاية، لأن الطبيعة تقاوم الشذوذ وتُحابي المتوسطين من الناس، وبالتالي تهبط بالممتازين إلى مَصافّ المتوسطين ولا ترتفع بالمتوسطين إلى مراتب الممتازين، ومن هنا وجب الاهتمام بتربية الأجيال والإشراف على تهذيبهم، والحرص على جعل الزواج وسيلة لترقية النسل وليس مجرد أداة للتناسل، بمعنى أن يكون خير الشبّان لخير الفتيات جسماً وعقلاً، ولا يقوم الزواج على مجرّد الحبّ[1]...

هكذا اهتم نيتشة بإيجاد أفذاذ وعباقرة، ولم يكترث بالأمم والجماعات، تصوّر أفراداً يقفون حياتهم للصراع والقتال والمغامرة،

---

(١) CF. W. Durant story of philosphy 1958, ch. 1xp. 901 - or: vieet Doc-trines des philosophy - 1938. ch. 1x. p.435ff.

ومن الخطأ ما قيل من أنه كان داعية للقومية المتعصبة فقد كان يميل إلى العالمية ويطمع في رفع الحدود بين الأمم، وليس السوبرمان عنده إلاّ مواطناً عالمياً يمثّل صلابة الخلق وشجاعة الرأي ويمجّد الألم والقسوة ويحتقر الدّعة والصبر والتواضع والتعاطف. . . إلى آخر ما قلناه من قبل.

وفي هذا الضوء الذي أسلفناه يبدو كيف كان «نيتشة» من روّاد الفلسفة الوجودية المعاصرة، سبق إلى التعبير عن خصائصها حين هاجم القيم المعروفة التي فرضتها سلطة عليا إنسانية كانت أو إلّهية، وأرجع القيم كلها إلى الإنسان فأكد الفردية ووطّد الحرية ومكّن للمسؤولية، وناصَرَ الذاتيّة وحقّر من موضوعية البحث عن الحقيقة، وربط بين الفلسفة والحياة فأصبحت الحقيقة إنسانية وليست ميتافيزيقية منطقية. . . إلى آخر هذه الحقائق التي تبلورت بعده في الفلسفات الوجودية المعاصرة.

تعقيب:

إن محاولة تفسير الحياة الخلقية بنفس الطريقة التي تُفَسّر بها الصفات الجيولوجية أو تطوّر الجماعات والشعوب تحتمل المناقشة لأن وظيفة علم الأخلاق تختلف عن وظيفة العلوم الطبيعية اختلافاً بيّناً - فإنه لا يعنى بالبحث في أصل المفهومات الخلقية والمُثُل العليا - ولا يهتم بتتبّع تطورها خلال الزمن، ولكنه يعرض لتحديد المُثُل العليا ومن ثم كانت وظيفته معيارية تقييمية وليست وصفية تقريرية، والمثل الأعلى يقوم في النهاية لا في البداية أي في غاية

السلوك الإنساني وليس في نشأته، ويبدو التعارض حين نقول إن بقاء الأصلح قد ينشأ عنه ما يتنافى مع مبادىء الأخلاق وقيمها، عندئذ ينشأ المثل الإنساني الأعلى الذي يكون وجهاً لفساد البيئة وقيمها الهزيلة.

إن التطوّريين من أمثال سبنسر يضعون العَرَبَة أمام الحصان فيما يقول المثل الإنجليزي، يدرسون أصل القيم الخلقية وبداية نشأتها، مع أن الغرض من البحث الخلقي ،- في التصوّر التقليدي - هو تحديد الغاية التي تكمن في ملائمة للمثل الأعلى ومتمشية معه، وهذا المثل لا يقوم في البيئة وإنما يقول في نفوس الذين يعيشون فيها، والتلاؤم أو التكيّف الذي يتحدّث عنه هؤلاء التطوريون يتحقّق تلقائياً بغير جهد يتحمّله الإنسان، إنما الذي يتطلب الجهد هو تعديل البيئة حتى تبدو على اتّساق مع المثل الأعلى، وهذا التلاؤم يكون شاقّاً حين يضع الإنسان نفسه غاية يسعى لتحقيقها، فيعمل على البيئة أو تعديل نفسه أو تعديل كلتيهما حتى تتلاءما مع مُثُله العليا، ولا معنى للتلاؤم الذي يتحدّث عنه دُعاة التطور ما لم توجد غاية قصوى أو مثل أعلى لحياة الإنسان تلتقي عنده آماله وجهوده، ومتى صحّ هذا وجب البدء بدراسة هذه الغاية القصوى، وتركيز الاهتمام بها.

ولعلّ من العسير اعتبار الكمال - بمعناه التطوّري - مقياس لخيرية الأفعال الإنسانية، فإن التنبؤ بمستقبل الإنسان استناداً إلى تقدير النتائج التي ينتظر أن ينتهي إليها التطوّر أمر عسير، والمثل الأعلى الذي يتصوّر أمثال سبنسر أنه قائم في الانسجام الكامل بين

الفرد وبيئته مجرّد فرض قد يكون وهماً.

إن تطبيق التطوّر على الأخلاق يبدو وصفاً عامّاً للمثل الأخلاقي الأعلى أي مجرد تاريخ طبيعي لنموّ الحياة الخلقية، وقد يكفي هذا في دراسة حياة الحيوان فنلمّ بأنواعه ما انقرض منها وما كان منها موجوداً، ونعرف عن طريق هذا ظروف ما بقي منها ولم ينقرض. . .

أما فلسفة الأخلاق فلا يعنيها الوصف والتقرير، بقدر ما يعنيها تقييم الأفعال وتحديد غايتها إنها تريد الوقوف على السبب الذي أدّى إلى إيثار نوع من السلوك على غيره، وليس حلاً لهذه المشكلة أن تقول إن نوعاً من السلوك قد وُفّق في القضاء على غيره من أنواع السلوك لأنه أصلح للبقاء! إن خيرية الفعل عند التطوريين مردّها إلى صلاحيته للبقاء، والخير يوجد حين يمتنع التصادم بين الأفراد فيكون المجتمع في توازن مع نفسه فيما يقول صمويل ألكسندر.

ولكن لماذا نريد أن يكون المجتمع في توازن مع نفسه؟ إن إجابة التطوريين تفسّر لنا تطوّر الحياة الخلقية ولكنها لا تفسّر لنا السبب في إيثار الحياة الخيّرة، واعتبار التوازن السالف خيراً أقصى، وقد أحسن التعبير عن هذه الوجهة من النظر الأستاذ سورلي[1] إذ قال: إن الجواب الصحيح يقتضي تفسير الحياة الخلقية بتحديد الغاية القصوى من أفعالنا الإنسانية، وليس بعرض تاريخها وتتبّع

---

(١) في كتابه Ethics of naturalism وأشار إلى هذا ساجويك في كتابه Methods of Ethics وMuithead ـ فيما يروي مكنتزي.

تطوّراتها، أي بتجديد المثل الأعلى الذي يقوم في النهاية لا في البداية، ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية وبها نتفادى وضع العَرَبَة أمام الحصان[١].

وقد وضع سبنسر لسلوك الإنسان غاية قصوى أو مطلقة وتقوم هذه الغاية الموضوعية في التطوّر المتّصل أو الترقّي الدائم الذي ينتهي بانسجام مطالب الفرد مع مطالب بيئته تعبيراً عن كمال أخلاقي، ولكن أكثر التطوريين ـ من ليسلي ستيفن إلى صمويل ألكسندر ـ قد تحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها كما قلنا من قبل، فسايروا في هذا نظرية دارون التي قَضَت على ما كان شائعاً منذ القِدَم بشأن هذه الغائية[٢]. ولكن سبنسر يحدّد للسلوك الإنساني غاية قصوى، وبهذا يعالج علم الأخلاق من وجهة نظر غائيّة، وبذلك يتصل مذهبه بعالم مُقبِل يتحقّق فيه التلاؤم والانسجام المطلق بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذي ينتمي إليه.

---

(١) Ct. Mackenzie, op. cit. p.238ff.

(٢) كان الشائع بين العلماء أن الكائن الحيّ يتحرك نحو غاية بعيدة وأن الإنسان يستطيع أن يلاحظ في تطور الحيوان ولكن دارون قد صرّح بأن الحيوانات قد أسرفت في بذل مجهوداتها عبثاً وعلى غير هدى حتى بلغت الحالة التي تبرّر الآن وصفها بأنها كائنات غائية، ولم تكن تحدّد مجهوداتها بحيث لا تبذل منها إلاّ ما كان ضرورياً لتحقيق غايات تهدف إليها، والكائن الذي يتطوّر هو الذي يكون مهيّئاً للبقاء في معركة النضال من أجل البقاء، ولا يقوى على هذا إلاّ ما كان على درجة عالية من التكوين الغائي، والغائية في هذا التركيب يكتسبها الحيوان بتغيّر عرضي يطرأ على فصيلته أو نوعه، انظر Kulpe, p.148.

ويخلط دُعاة التطـوّر بين الخير بمعناه البيولوجي والخير بمعناه الأخلاقي، فالكائن العضوي يحقّق غاياته دون الاستعانة بالعقل والإرادة، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يُخضِع سلوكه لمبادىء الأخلاق بغير الاستعانة بالعقل الـدارك والإرادة الحرّة، والتَبِعَـة الخلقية لا تستقيم بغير هذين الركنين: التعقّل والحرية، إن الفضيلة لا تُورَث ولكنها تُكتَسب إرادياً وتتحقّق دنيانا الحاضرة لا في عالم مُقبِل نحلم به، وتقوم على هدي العقل ولا تكون مجرد مسايرة لمطالب الجسم ونزواته ـ فيما قال أرسطو قديماً[1].

يُراد بالانتخاب الطبيعي في الأخلاق النزاع العقلي الذي يقوم بين الأفكار والقيم الخلقية بعضها والبعض الآخر، ويدخل فيه النزاع بين نظم العُرْف والعادات وأساليب الحياة القومية ونحوها، فيثور النزاع من أجل البقاء بين مختلف القيم وشتّى مقاييس الأفعال عند الجماعة الواحدة في العصر الواحد حتى ينتصر منها بالتدريج ما كان أكثر ملاءمة للبيئة ومطالبها، ويُضعّف ما لا يُساير تقاليد الجماعة ولا يتمشى مع روحها، وتختفي آخر الأمر من حياة الجماعة العقلية، وبهذا المعنى طبّق التطوّريون قانون الانتخاب الطبيعي على القيم والأفكار والمقاييس الخلقيـة والمعاييـر العقلية والنُـظُم والتقاليـد الاجتماعية.

ولكن هذا الرأي يحتمل الجدل، ونَسوق مثالاً يثبت ضعفه ذلك أن النزاع بين فكرة ثبات الأنواع ونظرية التطوّر قد انتهى بانتصار

---

(1) Ct. send. elements, of moral philosphy, p.202 - 203.

الأخيرة بالتدريج، دون أن يكون الانتخاب الطبيعي هو الذي أفضى إلى هذه النتيجة، لأن دور هذا الانتخاب سلبي تلقائي محض، فهو مثلاً يُبقي على العفيف، فيتركه أسير شهواته يسترسل معها حتى يختفي من الوجود.

فتُتاح بهذا فرصة البقاء للعفيف الذي يضبط شهواته، أما انتصار نظرية التطوّر على ثبات الأنواع فقد تحقّق بطريقة أخرى، ذلك أن الفكرة الخاطئة أو الفاسدة لا تؤدّي إلى القضاء على صاحبها أو إضعافه حتى يختفي من مسرح الوجود، فقد كان من أساطين الدّاعين لثبات الأنواع الأسقف ولبرفورس Wilberforce وقد قتل عقب سقوطه من فوق حصانه ولم يقضِ على حياته انتصار خصمه هكسلي في مجال الجدل العقلي[1]!.

وعاش السير رتشارد أووين R.Owen حياته المديدة ينافح عن ثبات الأنواع حتى استنفد أنفاسه بعد شيخوخة مضنية، ولم يمت لأنه كان لا يزال يعتنق فكرة تخلّى عنها صفوة المفكّرين في عصره!

---

(١) كان الأسقف ولبرفورس في مقدمة مَن هاجموا نظرية التطوّر وصاحبها دارون، إذ رأى أن قانون الانتخاب الطبيعي يتعارض مع كلمة الله ويناقض العلاقة بين الخليقة وخالقها... وفي اجتماع للمجتمع البريطاني لتقدّم العلم أعلن أنه يشعر بالغبطة لأنه لم ينحدر من القِرَدة، فقال هكسلي في الردّ عليه: لو خُيِّرتُ لآثرت أن أكون من سُلالة قرد وضيع، على أن أكون ابن رجل من البشر يسخر علمه وفصاحته للإساءة إلى مَن أفنوا حياتهم في البحث عن الحقيقة!. «انظر كتابنا: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، طبعة ثانية، ص ٢٥١».

ومعنى هذا أن قانون الانتخاب الطبيعي لا أثر له في إبادة الذين اعتنقوا الفكرة الخاطئة، فقد يمنعهم اعتناقهم لها من أن يشغلوا كرسي الأستاذية لعلم الأحياء في الجامعات المنظورة، ولكنه لا يعوقهم عن الضرب في زحمة الحياة، ومزاولة أساليب النشاط التي يتمثّل فيها النضال من أجل البقاء.

إذن فما الذي يؤدّي إلى انتصار فكرة على أخرى؟، مردّ الأمر عند المستنيرين إلى الاقتناع العقلي، وعند غيرهم إلى التغيّر العقلي الذي يجيء عندهم بطيئاً عن طريق التقليد والمُحاكاة، فليس الانتخاب الطبيعي هو الذي يؤدّي إلى انتصار فكرة على أخرى، لأن التسليم بالفكرة أو رفضها يجيء عن عمد ومرجع الأمر في الحالين إلى أسباب ذاتية، على عكس الحال في الانتخاب الطبيعي الذي يتحقّق على غير إرادة الفرد، ولا يهدف إلى غاية يتوخّى تحقيقها، لأنه مجرد قانون طبيعي يعبّر عن انقراض غير الصالح للبقاء بطريقة عمياء لا تقوم على تعقّل ولا تستند إلى إرادة حرّة.

لقد استخدم دارون هذا التعبير ظنّاً منه بقيام تشابه بين سلوك الطبيعة العمياء، وسلوك الإنسان الناطق الذي يتوخّى الأغراض التي يعمل على تحقيقها، بمعنى أن الطبيعة التي تعمل بغير تعقّل، تنتهي عن طريق الانتخاب الطبيعي إلى نفس النتائج التي ينتهي إليها الانتخاب الاصطناعي الذي يقوم على الوعي والتعقّل، ولكن النزاع بين الأفكار يتضمن وعياً أو شعوراً بالغاية وهو ما نفتقده في حالة الانتخاب الطبيعي، لأنه يعمل بغير وعي بغاية، ويحقّق نتائجه

بطيئاً، ولا يبلغ غايته إلّا بعد الكثير من الخسائر فالنبات الصالح للبقاء يبقى بعد أن تضحّي في سبيله آلاف من النباتات قد تنمو بغير ثمر، أما انتصار فكرة على أخرى فلا يتطلّب إبادة خصومها على نحو ما قلنا من قبل.

ولا جدال في أن في حياة البشر نوعاً من الانتخاب الطبيعي ولكن الانتخاب الاصطناعي الذي يتوخّى تحقيق أغراض مشعور بها هو أعظم ربح في حياة الإنسان المتمدن، وبه يتميّز على الحيوان والهمج، وهويتمشى في نموّه طردياً مع المدنية وعكسياً مع البداوة والهمجية، ومن هنا عظم حظّه في مجال النزاع بين الأفكار ـ الخلقي منها والعقلي على السواء ـ بمقدار ما يتضاءل الانتخاب الطبيعي في هذا المجال.

ولا يكفي الوقوف على نشأة الفضائل التي تُعين الجماعات في نضالها من أجل البقاء، فإن الملحوظ أن الجماعات البشرية المتمدنة ـ بل ما كان منها في بعض مراحل الهمجية ـ تتطلّع إلى معرفة الصفات التي تكفل النجاح في النضال، وتتوخى اختيارها وتتعهّد تربيتها، وبهذا لا يكون للانتخاب الطبيعي دور يؤدّيه في هذا الصدد، وإن أمكن أن تكون النتائج في الحالين متشابهة، لأنها تؤدّي إلى النضال وانقراض ما لا يُلائم ظروف البقاء.

ومثل هذا يُقال في النزاع بين الأفراد ـ المتمدنين منهم على أقلّ تقدير ـ فإن من المحقّق أن الانتخاب الطبيعي ليس العامل الوحيد في تطوّر حياتهم، لأنهم لا يتركون حياتهم في يد المصادفة العمياء، لأن الإعداد المقصود الذي يقوم على التعقّل والتدبير يأخذ

مكان هذه المصادفة في حياة الأفراد، إذ يلائم الفرد بين نفسه وبين ظروف حياته، ويهيّئها لتحقيق أغراض يتوخّى اختيارها، ويعمد إلى إعداد الوسائل المؤدّية إليها ولا ينتظر الانتخاب الطبيعي البطيء حتى يبتر الفرد الذي لا يصلح للبقاء.

وفي ضوء هذا نرى أن الانتخاب الطبيعي لا يفسّر لنا ظاهرة النزاع بين الأفكار العقلية والقيم الخلقية، وأن دوره لا يبدو واضحاً إلّا في بدء الحياة على هذه الأرض، أما الحياة في أدوارها العليا ـ وهي التي تعنينا الأخلاقي ـ فإنها تتخطّاه وتتجاوز إمكانياته، وتمضي إلى آفاق يكاد يختفي فيها دوره[1].

بقي علينا أن نقول إن قانون التطوّر طبيعي بيولوجي يعبّر عمّا هو كائن وقانون الأخلاق مثالي ينسجه العقل وتحققه الإرادة، ثم هو تعبير عمّا ينبغي أن يكون، وإذا كان التطوّر يمضي في طريقه بجميع الكائنات ـ من نبات وحيوان وإنسان ـ فمن العبث أن نجعله قانوناً أخلاقياً نطالب الناس بالعمل بمقتضاه...

أما نيتشة فقد وضّح مما أسلفناه عنه أنه ارتدّ بالإنسان إلى شريعة الغابة، وأحيا المذهب السوفسطائي الذي تكفّل بهدمه عمالقة الفكر اليوناني منذ أقدم العصور، ونسي نيتشة أن القيم السلبية التي هاجمها في عنف، تتطلب من قوة النفس أكثر مما تتطلب القيم الإيجابية التي مجّدها وأعلى من شأنها، وإن تنمية الشهوات وإرواء ظمئها قد يُثير من الآلام فوق ما يثيره غضبها والحدّ من

(١) Ct. Sorey, recent. tendencies in ethies, ch. esp.53ff.

طغيانها، بل إن تطبيق القانون الطبيعي على الأخلاق في حياة البشر يقضي على وظيفة الحكومات في التخطيط الذي يستهدف الصالح العامّ ويردّ مهمتها إلى ما كانت عليه قديماً.

اتخذت النزعة النفعية صوراً شتّى، رأينا بعضها في الفصول الثلاثة السالفة التي تناولت مفهومها في التجريبية البريطانية بوجه خاصّ، ونريد في الفصلين التاليين أن نعرض صورتين أخريين منها في وضعية الفرنسيين وبرجماتية الأمريكان.

١٤ ـ الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم:

يمكن أن نقسم الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ النظريات المادية الحسّيّة التي نظرت إلى القيم إما باعتبارها «أشياء» أو «وقائع» طبيعية أو سيكولوجية أو اجتماعية.

٢ ـ النظريات المثالية التي نظرت إلى القيم من ناحية الإنسان أو الفاعل الذي يقوّمها بما يصدره عليها من «أحكام» عقلية، أو الذي يوحّدها بما يؤدّيه من أفعال سلوكية.

٣ ـ النظريات الواقعية التي ترى أن القيم لها نوع خاصّ من الوجود تختلف من ناحية عن وجود «الوقائع» وتجعلها من ناحية أخرى غير خاضعة لفاعلية الإنسان أيّاً كانت سواء في ذلك الفاعلية الذهنية أو السلوكية[1].

---

(١) انظر: د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامّة، ص ٣١٤.

وفي حديثنا عن هذه المصادر المختلفة للقيم، سنعرض فقط لبعض الاتجاهات المثالية والواقعية.

أ ـ النظريات المثالية[1]:

يرى أنصار هـذه النظريـات أن الإنسان هـو واضع القيم ويدعمها. ومعنى ذلك أننا لم نعد بإزاء وقـائع سيكـولوجيـة أو اجتماعية، ولم نعد بإزاء إنسان هو الطبيعة أو كالطبيعة ولم نعد بإزاء فاعلية نتصوّرها على غرار ما يحدث في الكون.

الإنسان كائن مستقل شاعر بالدور الذي عليه أن يقوم به في خلق القيم أو المساهمة فيها على الأقل. أما فاعليته فعلينا أن لا ننظر إليها نظرة مادية باعتبارها أنها على غرار شيء آخـر: الطبيعة أو المجتمع أو حتى الذات السيكولوجية التي تتكوّن من مجموعة من الوقائع أو الصور المترابطة ترابط الظواهر الكونية. بل علينا أن ننظر إليها نظرة مستقلة أيضاً، لا على أنها جزء من شيء آخر، الإنسان أصلاً في هذه النظريات كائن مقوّم ولا ينتظر التقويم الذي يفرض عليه من الخارج الطبيعة أو المجتمع أو حتى من ذاته التي يقف من رغباتها وميولها السيكولوجية المختلفة موقف المتفرّج. على الإنسان أن يشعر بالدور الذي يستطيع أن يقوم به في عملية التقويم. وأول ما يخطر بالبال في هذا السبيل أنه كائن ذو عقل يحكم به على الأفعال من ناحية الخير أو الشرّ، وعلى الأشياء من ناحية جمالها أو قبحها وعلى هذا النحو تصوّره «كانط».

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣.

فمصدر الحق والخير والجمال عند «كانط» قائم في العقل ومقولاته الأوّلية.

وإذا كان «كانط» قد راعى أن يكون الحكم العقلي مستنداً إلى «مادة» معينة لأنه كان يعتقد بتلاوة الصورة والمادة، فإن مدرسة ماربورج التي استوحت مذهبها من فلسفة كانط ذهبت إلى أبعد ما ذهب كانط نفسه بأن استبعدت المادة من الحكم وحصرت القيمة في مجموعة من الأوامر والقواعد الصورية خاصّة والأحكام العقلية الصرفة، أي أنها كانت ملكية أكثر من الملك.

وقد تأثّر ليون برنشفيج بهذه المدرسة وذهب إلى أن القِيَم تنبع من الحياة الروحية للإنسان، وهو يقصد بهذه الحياة حياة الأنا العاقل الذي يحكم أحكاماً عقلية تتّفق مع طبيعته العاقلة لا مع طبيعته البيولوجية أو السيكولوجية، وكذلك الشعور الديني فهو لا يقوم عنده على مبدأ معين للوحدة يفرض عليه فرضاً من الخارج، بل على إخلاص الإنسان لطبيعته العاقلة، وللقيم التي استطاع أن يهتدي إليها بنفسه أثناء تطوّر الإنسانية عبر التاريخ، وهي قيم عقلية صرفة لا تستند على أيّ مبدأ مُتعالٍ بل على الحقيقة الباطنة في عقل الإنسانية، والله نفسه بهذا الاعتبار ليس إلاّ إلّه العقل والحقيقة.

ومن أهم الانتقادات التي يمكن أن توجّه إلى هذه المثاليات العقلية أنها تتّسم بالصورية والجمود والسلبية، كما أنها أخطأت في تصوّرها العامّ للإنسان ذلك أن الإنسان ليس مجرد عقل، وحكمه على القيم المختلفة ليس صادراً عن مجموعة من القواعد الأوّلية التي تحتلّ زمان ما قبل الفعل ولا تتعلق بالفعل نفسه مطلقاً.

كما أن هذه المثاليات العقلية قد ألغت فردانية الإنسان. ذلك أن فردانية الإنسان لا تذوب فقط بالضغط الآتي له من الطبيعة أو المجتمع بل عن طريق تلك القوانين والتشكيلات الأوّلية التي يقدّمها لنا الفلاسفة العقليون يريدون من ورائها أن يصبّوا الناس فيها صبّاً، ليخرجوا منها وكأنهم نسخة واحدة.

والقائلون إن واضع القيم هو الإنسان هم الغالبية العظمى من الفلاسفة وهم في هذا يتجهون عدّة اتجاهات[1]، بيد أننا سنشير إلى بعض النماذج الممثّلة لتلك الاتجاهات المثالية.

ـ نيتشـــة:

ذهب إلى أن خالق القيمة هو مصدر التقويم، وهذا المصدر هو الفاعل ولكن ليس النبلاء والأقوياء وحدهم الخالقين للقيم: فالبائسون والفقراء والعَجَزَة والمرضى والمشوّهون، أعني كل أولئك مَن ينعتهم نيتشة بنعت «عبيد الأخلاق» وهم أيضاً قد خلقوا قيماً، فهم الذين قرّروا أن الزهد والتجرّد والتضحية والاستسلام والصبر فضائل ذوات قيمة إيجابية. وهم الذين رفعوا من شأن حالة العبودية وحكموا بأنه من الخير أن يكون الإنسان عبداً. ولمّا كان العبيد قد قهرهم سادتهم وسيطروا عليهم، فإن هؤلاء العبيد استشعروا ذحلاً تجاه هؤلاء السّادة، وهذا الذحل سيكون ينبوعاً لخلق قيم مضادّة للقيم التي خلقها السادة.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص ٩٧.

وهكذا نرى أن السادة والعبيد على السواء خالقون للقيم. ولكن ما يخلقه السادة من قيم يضادّ ما يخلقه العبيد. والأفعال أو ألوان السلوك التي يعزو إليها السادة قيمة إيجابية يعزو إليها العبيد قيمة سلبية، وبالعكس.

وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مرّ العصور الإنسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، ومحاولة كل السيادة والسيطرة على الأخرى ونضال بين هذين النوعين من القيم: جيّد ورديء، و«خير وشرّير» ولا يزال هذا النضال وذلك الصراع قائمين حتى اليوم، على الرغم من أن قيم العبيد قد انتقدت وأصبحت هي السائدة اليوم.

ومنبع الأخلاق والأحكام التقويمية في الأخلاق ليس أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية كما أنه ليس العقل الإنساني بما رُكّب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميّز بينه وبين الشرّ، وبما في طبيعته من «أمر مطلق» يدعو إلى فِعل الواجب دون شرط ومن غير حاجة إلى استخلاص القوانين الأخلاقية من التجربة، كما يقول الفلاسفة وعلى رأسهم كانط، وإنما هي الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأس هذه الغرائز جميعاً غريزة حبّ السيطرة وإرادة القوة. وليست هناك أفعال أخلاقية في ذاتها، إنما هناك تفسير للأفعال الإنسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوّم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حبّ السيطرة وإرادة للقوة. والشيء الذي يقع عليه التقويم في ذاته ليس أخلاقياً، وليس مضاداً للأخلاق، وإنما هو على الحياد[١].

---

(١) د. فؤاد زكريا، نيتشة ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربي.

والأولى تصدر عن الشعور بالذحل ولهذا كان موقفها موقف الإنكار الذي يهدر القيم. والفاعل الخالق للمثل الأعلى في أخلاق العبيد هو البغض الناشىء بدوره عن عجز جوهري»، ولكن إنكارهم ليس إيجابياً فعّالاً، بل هو استسلام للوضع المنحطّ الذي يوجدون فيه وبدلاً من العمل للتحرّر من وضع العبودية يقيمون من هذا الوضع نفسه شُرعة لقيمهم الخاصّة. ولهذا فإن سعادة العبيد ستكون سعادة سلبية، وتأمّلاً وزهداً وهم بهذا يكذبون على أنفسهم وعلى الآخرين، وهذا الكذب عندهم ضرورة حيوية.

ومن هذا الكذب الأولي تصدر جملة من القيم المزيّفة، لقد اخترع هؤلاء العبيد فكرة عن «الروح» تسمو بازدراء البدن، وعن (المقدس) ليضعوها في مقابل كل الأمور الهامّة في الحياة.

وأحلّوا محل: «نجاة الروح» «ومحل» الحيوية الزهد والتجرّد. وبينما العبيد يخلقون قيمهم بواسطة توكيد ذواتهم، وعدم الفصل بين السعادة والفعل. وأول أفعال السادة في خلقهم للقيم هو أن يتحرّروا في سبيل خلق قيم جديدة[٢].

وهكذا يتبيّن لنا أن إرجاع القيم للإنسان عند نيتشة لا يعبّر عن نزعة ذاتية أو صوفية بل هو في واقع الأمر دعوة صريحة للإنسان كي يمارس فاعليته على أوسع نِطاق ممكن. فلن يقف في وجه هذه الفاعلية شيء إذا تبيّن أن العالم لا يحمل معنىً ثابتاً وأن في وِسع

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص ١٠٠.

الإنسان أن يضفي عليه بمجهوده الخاصّ من المعاني ما يشاء، مثلما أضفى عليه من قبل معناه القديم، دون وعي منه ثم ثبّته وقدّسه[1].

ونخلص من ذلك كله إلى أن نيتشة قد منح مشكلة القيمة طابعها الحادّ وأشعل جذوتها، إذ جعل لتصوّر القيمة أولويته وغلبته على سائر التصوّرات. فالقيمة عنده مصدرها إرادة القوة والإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء ويضفي عليها المعنى، أنه المقوّم والتقويم هو خلق القيمة.

فالقيمة تُمليها الإرادة التي لا قانون لها إلاّ ما تخلقه من قوانين لنفسها.

وهكذا كان نيتشة بمثابة نبيّ يبشّر بمقدم الإنسان الأعلى فشأنه كما يقال شأن يوحنّا المعمدان الذي بشّر بمقدَم المسيح[2].

ـ ماكس شيلر: (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨):

يرى شيلر أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلّم القيم وبتحقيق كل واحد منها. فالفعل يكون خيراً إذا حقّق قيمة إيجابية، أو إذا حقّق قيمة عليا، ويكون شرّيراً إذا حقّق قيمة سلبية أو قيمة دنيا.

كذلك يكون الفعل خيراً إذا منع من تحقيق قيمة سلبية أو

---

(١) د. فؤاد زكريا، نيتشة، نوابغ الفكر الغربي.
(٢) انظر: د. صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص ١٦٧ ـ ١٧٢.

دنيا، ويكون شرِّيراً إذا اعترض تحقيق قيمة إيجابية أو عليا.

والقيمة توجد في ذاتها حتى لو لم تتحقّق في العالم المحسوس. وتحققها إذن لا يغيِّر شيئاً من وجودها، بل يخلق قيمة جديدة هي الخير.

فالعمل الفنّي يظلّ جميلاً سواء تحقّق في المرمر أو الحجر أو بالألوان المائية أو بالفحم من ناحية أو ظلّ مجرّد فكرة في ضمير الفنّان، ولا يُقال إنه أجمل في الفكرة منه في التحقيق أو العكس. لكن الفنّان يصير فاعِلاً أخلاقياً بالقدر الذي به ينقل إلى الواقع المحسوس الفكرة التي تمثّلها في خاطره، إنه بهذا يخلق قيمة أخلاقية، والقيم الأخلاقية ـ شأنها شأن سائر القيم ـ تنتسب إلى عالم مثالي، وتدرك في مشاعر (أو عواطف) قبلية، على الرغم من طريقة تجلّيها في الأشياء، إنها تولد من المثل الأعلى إلى الواقع. وآية ذلك أن الإنسان يدرس أخلاقية سلوك ما، سواء كان هذا السلوك متحقّقاً بالفعل أو مجرّد سلوك ممكن. لكن، إذا كنّا بإزاء قيمتين، فكيف ندرك أن أحدهما أعلى من الأخرى، في سُلّم القيم؟.

يقول «شيلر»: إن ذلك يتمّ بتجربة عاطفية، والعاطفة المختارة التي فيها ندرك سموّ قيمة على أخرى هي التفضيل.

قال شيلر: «إن مملكة القيم تخضع بأسرها لنظام خاصّ بها».

وللقيم ترتيب تصاعدي بفضله تكوّن قيمة ما «أسمى» أو «أحطّ» من قيمة أخرى وهذا التمييز ـ شأنه شأن التفرقة بين القيم «الإيجابية»، والقيم «السلبية» تنتسب إلى ماهيّة القيمة نفسها ولا

ينطبق فقط على «القيم المعروفة» لنا. لكن لمعرفة أن قيمة ما «أسمى من أخرى لا بدّ من اللجوء إلى فعل خاصّ بالمعرفة التقويمية هو: التفضيل. ولا نستطيع أن نقول إن سموّ قيمة يدرك عاطفياً مثل القيمة المفردة وإن القيمة الأسمى «تفضّل» بعد ذلك أو توضع في المقام الثاني[1].

وإذا كان كثير من الفلاسفة المحدَثين قد ذهبوا إلى أن القيم نسبية نجد أن شيلر يؤكد أن القيم مطلقة، بمعنى أن مضمونها لا يمثّل علاقة ما من العلاقات وأنها تنتسب جميعاً إلى مقولة الكيف، وأنها ثابتة لا تقبل التغيّر فليست القيم نفسها هي التي تتغيّر، بل الذي يتغيّر هو معرفتنا لهذه القيم وبالتالي فإن هذه المعرفة هي التي تُعدّ نسبية. ولهذا يهاجم شيلر بكل عنف شتّى ضروب النسبية، وعلى رأسها الأخلاق النسبية. وهو يأخذ على عاتقه فحص عدة مذاهب فلسفية في القيم على التوالي ألا وهي المذهب الذاتي الذي يرجع القيم جميعاً إلى الإنسان، والمذهب النسبي الذي يردّها إلى الحياة أو يعدّها مجرد ضرورات نشأت تاريخياً. ومن هذه الناحية يلاحظ شيلر أن في الإحساس بالقيم نفسها (وبالتالي في معرفتها)، وتغيّرات في الحكم على القيم، وتغيّرات في أنماط النظم وضروب الأفعال، ودرجات الخير والأخلاق العملية مما يؤثّر على قيمة السلوك البشري. وأخيراً تغيّرات في أساليب السلوك والعادات الجمعية المتّبعة في صميم الحياة الأخلاقية التقليدية[2]. وكل هذه

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) د. زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

التغيّرات شاهدة على وجود تطوّر مستمر، ولكن من شأن القيم الأخلاقية - فيما يقول شيلر - أن تظلّ قائمة لا يمسّ كيانها أيّ أذى. صحّ أن إدراكنا لها قد يقوى أو يضعف كما أن تصورنا لها قد يتزايد أو ينقص إن لم نقل بأننا قد نُحسِن صياغتها أو قد نُسيء التعبير عنها، ولكنها تظلّ في ذاتها مطلقة ثابتة[1].

يرى شيلر أن للقيم خصائص قادرة على زيادة مستواها، لكن يمكن مع ذلك ردّها إلى خاصيّة واحدة. إذ تبدو القيم أكثر سموّاً:

١ - كلما كانت أكثر دواماً.
٢ - وكلما كانت أقلّ اتّساعاً وقابلية للانقسام إلى أجزاء.
٣ - وكلما كان الإشباع (الإرضاء) الذي يصحب إدراكها الوجداني أكثر عمقاً.
٤ - وكلما كان هذا الإدراك الوجداني أقلّ نسبية تجاه وضع بعض العوامل الجوهرية للإدراك الوجداني والتفضيل.

ويقدّم شيلر ثَبْتاً بمراتب القيم مصنّفاً على النحو التالي[2]:

أ - قيم الشخصية وقيم الأشياء: ويقصد بقيم الشخصية كل القيم التي تتعلّق مباشرة بالشخصية نفسها، ويقصد بقيم الأشياء كل القيم المتعلقة بالأشياء ذات القيمة مثل الخيرات.

ب - قيم الذات وقيم الغير: وينبغي ألّا نخلط بينها وبين القيم

(١) نفس المرجع السابق، ص ٤٠١.
(٢) د. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠٦ - ١٠٨.

السابقة، إذ قيم الذات وقيم الغير يمكن أن تكون قيم شخصية وقيم أشياء.

جـ - قيم الفعل وقيم الوظيفة وقيم ردّ الفعل: إن القيم هي الأفعال (مثلاً: أفعال المعرفة - أفعال الحبّ والكراهية - الأفعال الإرادية. والوظائف مثلاً السمع والبصر والإدراك الوجداني) وورود الأفعال والاستجابات (مثل الاغتباط بشيء والتعاطف والانتقام) التي تقابل الأفعال التلقائية. ويمكن أن نرتّب هذه القيم فيما بينها فنقول إن قيم الفعل أسمى من قيم الوظيفة، وإن هذه وتلك أسمى من قيم ردّ الفعل والاستجابة، ثم إن أحوال السلوك التلقائية أسمى من أحوال ردّ الفعل.

د - قيم حال النفس وقيم السلوك وقيم النجاح: يُلاحَظ أن قيم حال النفس، وكذلك قيم السلوك، فقيم أخلاقية بخلاف النجاح.

هـ - قيم القصد وقيم الحال: إن كل قيم القصد أسمى من الحالات البحتة، مثل الأحوال الانفعالية الحسّيّة والجسمية.

و - قيم الأساس وقيم الشكل وقيمة العلاقة: إن عوامل القيم إما أن تكون الأشخاص نفسهم، أو الشكل الذي عليه يرتبطون أو العلاقة المُعطاة على أنها تجربة حيّة في داخل هذا الشكل. فمثلاً في الصداقة أو الزواج يؤلّف الأشخاص الأساس للمجموع، ولدينا بعد ذلك تشكّل الارتباط، ولدينا ثالث العلاقة (المعاشة تجربة حيّة) التي بين الأشخاص في داخل هذا الشكل.

ز ـ القيم الفردية والقيم الجماعية: إن التمييز بين القيم الفردية والقيم الجماعية لا شأن له بعوامل القيم الذين أشرنا إليهم من قبل، ولا شأن له أيضاً بالتقابل بين قيم الذات وقيم الغير. فإذا توجّهت نحو القيم الذاتية فإن هذه القيم يمكن أن تكون كليّة، كما يمكن أن تكون فردية لأنها يمكن أن تكون ذاتية لي بوصفي عضواً أو ممثّلاً لدولة أو مهنة أو طبقة، كما يمكن أن تكون قيماً لفرديتي الخاصّة. والأمر نفسه يصدق إذا توجّهت إلى قيم الغير.

حـ ـ القيم بذاتها والقيم بالتبعيّة: القيم بذاتها هي التي تحتفظ بطابعها التقويمي مستقلاً عن سائر القيم، والقيم بالتبعية هي قيم تتضمن إشارة ظاهرية إلى ظواهر أخرى بدونها تتوقف عن أن تكون قيماً، وكل القيم التكنولوجية هي قيم بالتبعيّة لأنها مرتبطة في خدمة الأغراض التي تحقّقها أنها أدوات كغيرها والنافع يمثّل نموذج القيم بالتبعية كما أن اللذيذ أو (الملائم) يمثّل نموذج القيم بذاتها ويندرج تحت القيم بالتبعيّة القيم الرمزية، فمثلاً علم فرقة عسكرية يُعدّ قيمة رمزية حقيقية، إذ هو يلخّص رمزياً شرف الفرقة وكرامتها ويسلك في الوقت نفسه قيمة ظاهرية لا شأن لها بقيمته من حيث هو قطعة من القماش. وفي هذا المعنى فإن كل الأشياء الطقوسية هم قيمة رمزية إذ وظيفتها أن تدلّ على شيء مقدّس.

ويناظر هذه السلطة من القيم سلسلة ما هو مقدس، مشاعر

(١) د. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠٨، ١٠٩.

النعيـم والبؤس وهما مستقلّان تماماً عن «السعادة» والشقاء سواء في الحضور وفي مدة البقاء وفي التغيّرات وردود الفعل المناظرة لها هي «الإيمان» و«عدم الإيمان» و«التقديس» و«العبادة». وواضح أن هذه القائمة من القيم لا يمكن أن نجد لها موضعاً إلاّ في منظور ميتافيزيقي واحد يخضع سائر القيم لمبدأ علوي واحد، ألا وهو مبدأ القيم الدينية. ولم يحاول شيلر أن يبرّر هذه القائمة عن طريق الاستنباط العقلي، بل هـو قد أراد أن يقيمهـا على دعامـة من الإحساس بالتفصيل الإكسيولوجي وهو التفصيل الذي ينقله فيلسوفنا كواقعة اعتقاداً منه بأن هذا التسلسل التدريجي الباطن في العالم ظاهرة تقبل الاكتشاف لا الاختراع. وما يسمح لشيلر بالنظر إلى هذا التسلسل الطبقي على أنه «بداهة حدسية» أو «بيّنة عيانية» إنما هو الطابع الوصفي للفينومينولوجيا من جهة، ولا معقولية المـاهيّات الإكسيولوجية من جهة أخرى[1].

هكذا نجد أن القيم عند شيلر تتمتع بوجود ماهوي يجعلها مستقلة عن أفعال الإنسان وأحكامه العقلية في الوقت نفسه. ولكن هذا الوجود الماهوي للقيم لا يدرك بالفعل على نحو ما ندرك ماهيّة الدائرة بالعقل مثلاً بل بحدس عاطفي.

ب ـ النظريات الواقعية:

وأنصار هذه النظريات لا يسلّمون كالمثاليين بأن الإنسان خالق القيم، وفي الوقت نفسه يعارضون ما ذهب إليه الحسّيون الماديّون

(١) د. زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ٤٠٢.

في نظرتهم إلى القيم على أنها وقائع طبيعية أو سيكولوجية أو اجتماعية، بمعنى أنهم يعارضون أن تكون القيم جزءاً من الوجود السيء أو على غراره. ونظرية أفلاطون في القيم هي أولى النظريات التي نستطيع أن نتحدّث عنها هنا.

فقد وضع القيم في عالم خاصّ بها هو عالم المُثُل، وبذلك جعلها في مأمن من عبث الإنسان وفردانيته بأن تصوّر لها نوعاً من الماهيّة الأزلية المُفارِقة، وإذا كنّا اليوم لا نقبل بسهولة هذه الصورة الأسطورية التي قدّمها لنا أفلاطون، فليس من شك في أن محاولة أفلاطون إقامة القيم على أساس موضوعي محاولة جديرة بالاعتبار، ومن أجل ذلك فإن الواقعية الجديدة تقدّم لنا نفسها في ميدان الفلسفة العامّة وفي ميدان المنطق، وكذلك في مبحث القيم على أنها إحياء لفلسفة أفلاطون[1].

ونستطيع أن نذكر في هذا السبيل نظريات الواقعيين الجُدُد وأهمها نظريات سنتيانا، ومور، وبرتراند راسل، وألكسندر، وهوايتهد، ولكنها تتّفق في النظر إلى القيم على أنها كيفيات ثالثة.

وسنعرض فقط لموقف صموئيل ألكسندر من القيم باعتباره ممثّلاً لتلك النظريات الواقعية.

- صموئيل ألكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨):

تخلى ألكسندر عن الرأي القائل بوجود القيم في صميم

(١) د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامّة، ص ٣٢٧.

الأشياء، كما أنه قد أنكر المذهب القائل بأن القيم معطاة مباشرة في صميم الخبرة. والواقع أن ألكسندر قد استعاض هنا عن الواقعية الصرفة بميتافيزيقا طبيعية «تفسّر» القيم على أنها واقعية بالمعنى الذي نقول به عن أيّ «موقف شامل» يضمّ المعارف، والمعروف أنه «واقعي».

فالقيم - في رأي ألكسندر - ليست «موضوعية» - على العكس من الكيفيات الثانوية - وهي في الوقت نفسه ليست «ذاتية» - على العكس من الآلام واللذّات - والأدنى إلى الصواب - في رأي فيلسوفنا - أن يقال إن من شأن كلٍّ من الذات والموضوع أن يحدّد كلٌّ منهما الآخر (بالتبادل) في سياق كل عضوي. وألكسندر هنا يذكّرنا بالمثالية الموضوعية لأنه يجعل من التماسك أو «الاتّساق» «المعيار الأوحد»، لا لقياس الحق فحسب، بل ولقياس «الخير» و«الجمال» أيضاً وهو يهيب في هذا الصدد بالخبرة الواسعة للمجتمع، من أجل تحديد ما هو متّسق. ولكن ألكسندر لا يتخلى تماماً عن نظرته البيولوجية، بل هو يستبقيها جنباً إلى جنب مع هذه النظرة الاجتماعية. وهو يقرّر في موضوع آخر أن «المعرفة» (ومن باب أولى سائر القيم الأخرى) هي في جوهرها تعبير عن الإرادة والسبب في ذلك أن عملية الحكم تمثّل الجانب النظري لفعل الإرادة - وبالتالي فإن ما يراد عبر عملية الإرادة إنما هو «القضية» أو «الموضوع المحكوم عليه». والواقع أن تفسير ألكسندر للحق يقترب (في بعض نواحيه) من تفسير البرجماتية.

صحيح أن فيلسوفنا يوافق على القول بأن محكّ صدق أيّ

فكرة هو مدى نجاحها عملياً، ولكنه ينكر أن يكون هذا هو كل ما يمكن قوله من الحق، ولهذا نراه يضيف إلى ذلك الشأن الفكرة الصحيحة تنجح عملياً لأنها محدّدة بطبيعة الواقع نفسه[1].

وهكذا نكون قد رأينا على التعاقب وجود عنصر ذاتي في القيمة، وأن بها رغم ذلك عنصراً لا يمكن ردّه إلى الذاتية. فقد رأينا تضمّن الأشياء لقيم حقيقية ثم أدركنا في النهاية ضرورة تجاوز القسمة بين الذات والموضوع لكي ندرك في لمحة خاطفة تجربة القيمة. عندما يواجه الإنسان مشكلة القيمة عليه أن يشحذ أنيته وأن يزيدها حدّة، وأن يحافظ على الشعور بعلوّ القيمة وموضوعيتها، وأن يؤكد التوتّر بين الذاتي والموضوعي، وعليه في النهاية أن يذهب إلى ما هو أبعد من هذين الحدّين (الذاتي والموضوعي) تجاه شيء أعمق منهما.

وثمّة خطران نتعرّض لمواجهتهما دائماً عند بحث مشكلة القيمة. هذان الخطران هما الدجماطيقية والشك، والشك في الحقيقة نتيجة للدجماطيقية، كما أن هناك صراعاً دائماً بينهما.

إن هذا يفسّر أيضاً ما سمّاه أوجين دوبريل بقلقلة القيم. فكلما ازدادت القيم علوّاً، ازداد تزعزعنا. فالقيم تتعرض لتهديد مستمر. والواقع أن تأمّلنا للقيم في ذاتها (وعلى الأخص القيم المُسلّم بأنها قيم خاصة أو بأنها «بانيتون» يضمّ كل آلهة القيم). من الأسباب التي تهدّد بقاءها.

---

(١) انظر: د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول.

وربما كان تأمّلنا بوجودنا في هذه القيم أهم من تأمّلنا لها. فبدلاً من أن نرى حقائق ثابتة قد تكون الخير أو الشرّ، فإننا نرى حركات فحسب (وهي حركات لا تخصّ العقل الإنساني وحده، ولكنها تخصّ الواقع المتحرّك كله، كما هو مُعَبّر عنه في النفس الإنسانية، أو كما هو منضغط فيها) متّجهة إلى ناحية أو أخرى أي إلى الصعود أو الهبوط، أو العلو. كما يمكن أن يقال أو إلى «العلو» تجاه حدود بعيدة لا تعرف النفس هل يمكنها الوصول إليها أم هي مجرد شيء تتخيله وعند القول بأننا ننتقل من الذات إلى الموضوع، ثم إلى ما بينهما من علاقات ثم إلى شيء وراء العلاقات (وتوافقا مع هذه النقطة الأخيرة أو عند الرجوع إلى القيمة كشيء تحت الذاتي والموضوعي).

فإننا نعرف أننا نستعمل كلمات صعبة ومجرّدة. وعلى الرغم من ذلك فإننا نستعملها للدلالة على حقيقة بسيطة للغاية.

والتعبير عمّا يتّصف بالبساطة بلغة فلسفية معقدة نتيجة لطبيعة الإنسان الذي لا يستطيع هنا أيضاً الاتجاه إلى المباشرة إلاّ من خلال التأمّل اللاّ مباشر.

فالقيمة إذن تظهر لنا كأنها أبعد نقطة في الوجود حيث يتحوّل الوجود إلى شيء مختلف عنه، بل ربما ضحّى هذا الوجود بنفسه من أجل هذه النقطة التي تتّصف بسموّها[1].

---

(١) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، ص ٤٣٣ - ٤٣٥.

١٥ ـ الاتجاهات الأخيرة في علم الجمال:

يتّضح للباحث، والقارىء من خلال العرض التاريخي لتطوّر مباحث فلسفة الجمال، كيف أن جميع الجهود المعاصرة في هذا المجال تتّجه نحو إقامة علم خاصّ لدراسة الظواهر الجمالية تمشياً مع النزعة العلمية المعاصرة التي تتجه تدريجياً إلى تبنّي النظرة الوضعية المخلصة مع التأمّل الفلسفي في تناولها لظواهر الكون أو الإنسان.

ولكننا نلاحظ بوضوح تعثّر معظم هذه المحاولات، ولاسيما في مجال الدراسات الإنسانية، وبصفة خاصة في ميدان الدراسات الجمالية، ولهذا فإن أيّ محاولة لإقامة علم تجريبي للجمال على نسق العلوم الطبيعية والكونية لن تبلغ أهدافها المتوخاة إذا أغفلت مباحث فلسفة الجمال، ذلك أن ظاهرة الجمال إنما تستند أصلاً إلى الذوق، وهو ذو طابع فردي بحت، بقطع النظر عن السياق البيولوجي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو التاريخي العامّ، فإن استنادنا إلى هذه الإطارات مجتمِعة أو منفرِدة لن يُتيح لنا أن نتمكّن من رصد الأذواق والمواجد في اختلافاتها الفردية ذات الثّراء العريض والتي تشكّل في الحقيقة الأساس الراسخ لأيّ تقدير جمالي. وسيكون قُصارى ما نصل إليه ـ إذا أغفلنا هذه الفروق الفردية ـ رمزاً قيّماً يعطينا صورة ميسّرة للكمّ الإعجابي الذي يعتبر ـ في نظر التجريبيين ـ مؤشّراً على القطاع الذهبي، وليس ـ في حقيقة الأمر ـ سوى تعميم يقوم على التجريد، ويغفل سائر الخصائص والمميزات الجوهرية للظاهرة الجمالية. غير أننا قد نستفيد عملياً من رصدنا للحكم الإعجابي في ميدان الدراسات الجمالية التطبيقية.

وربما احتجّ البعض بأن موضوعية التقدير الجمالي إنما تستمدّ من الموضوع وليس من الذات، ولو صحّ هذا الادّعاء، فإن علم الجمال سيصبح علماً طبيعياً وصفياً تقريرياً، يرفض مبدأ التقييم لأيّ ظاهرة جمالية، وسيكون معنى هذا أن الحكم الجمالي على موضوع سيكون واحداً بعينه عند جميع الأفراد، مهما اختلفت أذواقهم وبيئاتهم وأجناسهم وأزمانهم، مثله في ذلك مثل أيّ حكم في مجال العلوم الطبيعية والرياضية.

ولكن الواقع والتجربة والوجدان تشهد جميعاً على ضحالة هذا المأخذ بل واستحالته، ذلك أن شخصين قد يختلفان اختلافاً جوهرياً في الحكم على ظاهرة جمالية واحدة، فينعتها أحدهما بالجمال بينما يسمّيها الآخر بالقُبْح. ولا يعني هذا الموقف الذي يحترم الفروق الفردية للمتذوّقين انتفاء الجانب الموضوعي تماماً من عملية التقدير الجمالي، وإلاّ أصبح هذا التقدير موقفاً سيكلوجياً بحتاً، وتحوّلت فلسفة الجمال إلى فرع لعلم النفس.

وسنرى بعد تحليلنا لعملية التقدير الجمالي كيف أن التربية الجمالية تتدخل كعامل له أهميته لصقل الذوق، فيظهر نوع من التقارب الإعجابي حول سِمات معينة في كل بيئة بعينها أو لدى شعب معيّن وفي زمان معين وفي ظلّ حضارة ذات طابع معيّن، ولعلّ الطرز الفنية خير دليل على هذا الرأي الذي نسوقه، والذي يؤكد أهمية التربية الجمالية ودورها الذي يقضي على التشتّت غير الملتئم والمتباين الصارخ بين الأذواق والمواجد الفردية، إلاّ في حالات ظهور موجات وتيارات فنيّة جديدة، تتحدّى القديم وتحاول

القضاء عليه جذرياً، وحينئذ يحدث التناقض والصدام الذي نعرفه بين أصحاب الجديد والتقليديين المُحافظين، الذين يعمدون للقضاء على النزعات والبِدَع الجديدة، ولا تلبث الموجة الجديدة أن تأخذ طريقها إلى الاستقراء والقبول، وحينئذ تتقارب الأذواق ويتلاشى التشتّت الصارخ وينتهي الصراع.

رعلى هذا فإن الترابط الواضح بين النظرتين الذاتية والموضوعية بصدد أحكامنا القيمية الجمالية، إنما يقطع بطريقة حاسمة بعدم إمكان قيام علم للجمال يقطع الصلة تماماً بينه وبين مباحث فلسفة الجمال، وذلك كما هو الحال تماماً فيما يتعلق بالصلة بين علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق.

واحتجاج البعض بأن تعثّر علم الجمال التجريبي في مباحثه، إنما يرجع في الحقيقة إلى عدم وجود علم للفن ـ ادّعاء له سند واقعي أو منطقي ـ ذلك أن النقد الموجّه إلى علم الجمال التجريبي هو بعينه النقد الذي يوجّه إلى أيّ محاولة لتأسيس علم للفن، وغاية ما يصل إليه هذا الاتجاه هو إبراز أهمية ودور تكنولوجيا الفن في تصميم وإنجاز الآثار الفنية، ثم التزام أصحابه بأسلوب الحصر والوصف والتقرير والتسجيل لا غير، وذلك كما حدث ـ في مجال الدراسات الأخلاقية ـ بالنسبة لعلم الوقائع الأخلاقية. ولعلنا نلاحظ أيضاً، أنه حينما أخْفَق علم النفس الفسيولوجي وعلم النفس السلوكي في تشخيص ورصد الحالات النفسية ذات التوتّر الكيفي ـ كنتيجة لاستبعاد علماء النفس لمنهج الاستبطان، واستخدامهم لأسلوب القياس الكمّي ـ اتجه الباحثون في هذا المجال إلى استخدام

الطريقتين التجريبية والاستبطانية في منهج البحث السيكولوجي، ولاسيما في مدارس التحليل النفسي. وكذلك لم يستطع علماء الاجتماع أن يستمروا في الإغراق في نزعتهم التجريبية متجاهلين البنية الداخلية للجماعات الإنسانية.

وقد تكشف هذا التراجع المتّزن عن ظهور المنهج السوسيومتّري عند مورينو وجرفتش وغيرهما.

بل لقد اتّضحت هذه الحقيقة ـ قبل ذلك ـ عند إميل دوركيم رائد علم الاجتماع المعاصر، حينما ألحّ على ضرورة استناد علم الاجتماع إلى الفلسفة في كثيرٍ من قضاياه ولاسيما المتعلقة منها بعلم الاجتماع المعرفي.

وهذه الشواهد جميعاً تؤيد ما ذهبنا إليه من استحالة قيام علم للجمال لا يستند إلى إطار فلسفي واضح المعالم.

وقد اختلفت مواقف الجماليين المعاصرين في تفسيرهم لظاهرة الجمال، ولكن هذه المواقف المتشعّبة تنحصر في اتجاهين كبيرين:

أ ـ اتجاه نظري ميتافيزيقي:

ويمثّله كلٌّ من فكتور كوزان ولامنيه وجبريل سـيـاي وإتين سوريو وتولستوي ورركسن وكرونشي.

وأصحاب هذه المدرسة على اختلاف منازعهم الفلسفية،

يستندون إلى أفكار تأمليّة مسبقة متعالية عن التجربة الحسّيّة في تفسيرهم للجمال الموضوعي، هذا الجمال الذي ينبثّ ـ حسب رأيهم ـ في وحدات الجمال المحسوس. أي أنهم يجعلون للجمال مصدراً يعلو على الواقع الحسّي ويجاوزه.

فنرى كروتشي ـ من أتباع هذه المدرسة ـ يعتبر علم الجمال لغة عامّة أو علماً للتعبير والدلالة، ولكنه حينما يتكلم عن الرحلة الجمالية ـ وهي إحدى مراحل صعود الروح العالمية ـ نجده يصفها بأنها تمثّل تجسّد الروح في الموجود المفرد. وهو يقابل بين الفن باعتباره إدراكاً حدسياً مباشراً للجزئي أو للمفرد الذي يتجسد في الصور الحسيّة ـ وبين الاستدلال المنطقي كعملية عقلية نعرف عن طريقها ما هو عامّ.

أما روكسن[1] فهو يرى أن الشعور الجمالي غريزي في الإنسان، أي أنه سابق على التجربة، ويصدر الفن عن غريزة التقليد، وعن رغبة الفرد في تجسيم شيء ما أو وصفه، ولكن الأساس الموضوعي للفن هو الجمال الإلّهي المُشاهَد في الطبيعة، والذي يُعدّ نقشاً يبدعه الله في مخلوقاته. فالفن الكامل إنما ينقل عن جمال الطبيعة الإلّهي، ومن ثم فهو يدفع الإنسان إلى التسامي أخلاقياً، ولهذا فللفن عند روكسن دوره الفعّال في التربية الأخلاقية.

ويعتبر تولستوي[2] الفن شرطاً جوهرياً للحياة الإنسانية،

---

(١) John Ruskin, 1819 - 1900.

(٢) Lev Nikolayevich Tolostoy, 1828 - 1910.

ويعرفه بأنه نشاط إنساني يستخدمه الأفراد في نقل مشاعرهم من الواحد إلى الآخر، ولهذا فإن الفن عامل هامّ من عوامل توحيد البشر ومساعدتهم في تحقيق المُثُل العليا، ومن ثم فيتعيّن أن يكون هذا الإنتاج الفنّي مقبولاً ومفهوماً لديهم.

ونجد نيتشة[1] يتجه وجهة تشاؤمية رومانطقية ويعتنق الوضعية الشكّيّة التي يرجع فيها كل شيء إلى حرية العقل، ولهذا فهو يُعيد البناء من جديد لإظهار القيم التي نحتاج إليها في حياتنا، لكي تدوم هذه الحياة وتقوى وتشتد، والقيم الجمالية من أهم هذه القيم التي تُسهِم في هذا النشاط الحيوي.

وأخيراً نجد جورج سنتيانا[2] يشير إلى أن «الجميل» هو في حقيقة أمره نوع من التقدير الموضوعي للذّة أو السرور.

ب ـ اتجاه تجريبي:

أما الاتجاه التجريبي في دراسة الظاهرة الجمالية (ونضيف إليه الاتجاهين الوضعي والعلمي) فيمثّله فخنر[3] الذي يُعَدّ رائداً لهذا الاتجاه في علم الجمال، وهو يستخدم الاستقراء في الكشف عن الجمال الموضوعي بادئاً من الواقع المحسوس، لكي يتوصّل إلى تعيين القطاع الذهبي في وحدات الجمال المحسوس، وفي سبيل ذلك قام فخنر بتحليل مئات من الأشكال والمساحات ووضع عدّة

---

(١) Friedrich Nietche, 1844 - 1900.

(٢) George Santayana, 1863 - 1952.

(٣) Gustav Theodor Fechner, 1801 - 1897.

جداول إحصائية وبيانية ولكنه لم يُحرز تقدّماً ملحوظاً في هذا الاتجاه.

وجاء أتباع من مدرسة فخنر وربطوا بين علم الجمال والبيولوجيا اقتداءً بإميل دوركيم الذي ربط بين علم الاجتماع والبيولوجيا. ويقابلنا أيضاً تيار علم الجمال الفزيولوجي عند جرانت ألن[1]، وعلم الجمال النفسي عند فوندت[2]، والنظرة الجمالية الاجتماعية ذات الطابع الجدّي عند هربرت سبنسر[3]. وقد حاول تين[4] تأسيس علم جمال تاريخي، بتحديده للخصائص الموضوعية الثابتة لظاهرات الجمال، والكشف عن قوانينها، فأشار إلى أن ثمّة عناصر ثلاثة يتأثر بها الجمال وهي: البيئة والزمان والجنس.

وقد اهتم تين بدراسة الفن على ضوء تاريخ الحضارة، وتعدّ دراساته التي أنجزها في القرن التاسع عشر مدخلاً لعلم الاجتماع الجمالي عند مدرسة دوركيم، وبذلك أصبحت الدراسات الجمالية فرعاً لعلم الاجتماع، وقد أسهم شارل لالو[5] - بمجهود كبير في

---

(١) Grant Allen.

(٢) Wundt.

(٣) Herbert Spenser.

(٤) Hippolyte Taine (1828 - 1893).

(٥) شارل لالو (Charles Lalo) يُلاحظ أن شارل لالو قد غلبت عليه نزعة التفسير الاجتماعي للجمال وكان قد تأثر بهيجل في بادىء الأمر، ويبدو أنه قد تخلّى أخيراً عن هذين الاتجاهين: المثالي والاجتماعي، وغلبت عليه أخيراً نزعة صوفيّة في تفسيره للجمال.

إرساء دعائم هذا العلم، وذلك بمحاولة وضع نظرية تفسّر ظواهر المجتمع الجمالية وتطوّرها خلال التاريخ.

وهذه المدرسة تدرس الفن من الوجهة الاجتماعية، فتتعرّض لوظائفه الاجتماعية وللدور الذي يلعبه في الحياة الاجتماعية عند الشعوب والجماعات المختلفة، وتهتم بدراسة تاريخ الفن ونشأته، وخصائص الإبداع الفنّي وأسلوب التعبير الفنّي، فتنظر إلى هذه الخصائص باعتبارها مشتقة من المجتمع، وأن الفن لا يمكن أن يقوم بمعزل عن المجتمع، وكذلك فإن التذوّق الجمالي للآثار الفنية لا يمكن ـ في نظرهم ـ أن يكون أساساً للحكم الجمالي إذا كان فردياً بحتاً لا صلة له بالمجتمع، ذلك أنهم يرون أن المجتمع وحده هو مصدر القيمة الجمالية.

ويُلاحَظ على وجه العموم، أن الدراسات الجمالية المتأخرة، ولاسيما تلك التي صدرت منذ أوائل الربع الثاني للقرن العشرين إلى الآن، تتميز باستيعابها لمعظم الاتجاهات والتيارات السابقة.

وقد حَظِي هذا العلم الجديد بمجهودات نخبة ممتازة من المؤلفين من أمثال فالنتان فلدمان، وهنري فوسيللون مؤلّف كتاب «حياة الصور»، وريموند بايية صاحب كتاب «استطيقا اللطف»، ودنيس هويسمان مؤلّف كتاب «علم الجمال»، وجاريت وهربرت ريد وكولنجوود.

على أن إيتين سوريو[1] أستاذ علم الجمال بالسوربون يُعدّ

---

(١) Etienne Souriau.

من أعظم المفكّرين الذين دفعوا بالدراسات الجمالية دفعة قوية، وقد أكد سوريو الصلة الوثيقة بين الفن والفلسفة، الأمر الذي أفضى به إلى أن يتوقّع تحوّل علم الجمال في المستقبل إلى نظرية فلسفية في المعرفة، فهو يرى أن الفيلسوف ينظر إلى إنتاجه نظرة الشاعر إلى قصيدته أو الرسّام إلى لوحته المبدعة.

ومن أهم كتبه كتابي «الصلة بين الفنون الجميلة» و«مستقبل علم الجمال».

١٦ ـ المستهزئون بالجسد:

لأقولنّ للمستهزئين بالجسد كلمتي فيهم[1]: إن واجبهم ألاّ يغيّروا طرائق تعاليمهم، ولكن عليهم أيضاً أن يودّعوا أجسادهم فيستولي على ألسنتهم الخُرْس. يقول الطفل: أنا جسد وروح، فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس كالأطفال؟ أما الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته فيقول: إنني بأسري جسدٌ لا غير، وما الروح إلاّ كلمة أُطلِقت لتعيين جزء ما هو إلاّ ميدان حرب وسلام، فهو القطيع وهو الراعي.

إن آلة جسدك إنما هي أداة عقلك الذي تدعوه روحاً، أيّها الأخ، إن هي إلا أداة صغيرة وألعوبة صغيرة لعقلك العظيم. إنك تقول: «أنا»، وتنتفخ غروراً بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها، أشئت أن تصدّق أم لم تشأ، وهو جسدك وأداة تفكيره

(١) فردريك نيتشة، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة، فيلكس فارس. منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت.

العظمى، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو «أنا»، هو مضمر الشخصية الظاهرة.

إن ما تتأثر الحواسّ به وما يدركه العقل لا نهاية له في ذاته، غير أن الحسّ والعقل يحاولان إقناعك بأن فيهما نهاية الأشياء جميعها، فما أشدّ غرورهما!.

ما الحسّ والعقل إلاّ أدوات وألعوبة، والذات الحقيقية كامنة وراءهما مفتّشة بعيون الحسّ ومُصغِية بآذان العقل.

إن الذات ما تبرح مفتّشة مُصغِية، فهي تقابل وتستنتج ثم تهدم متحكّمة في الشخصية، سائدة عليها، فإن وراء إحساسك وتفكيرك يا أخي يكمن سـيد أعظم منهما سلطاناً، لأنه الحكيم المجهول، وهذا الحكيم إنما هو الذات بعينها المستقرة في جسدك بعينه أيضاً. إن ذاتك تهزأ بشخصيتك وبألعابها قائلةً: ما هي خطرات الفكر وتساميه إن لم تكن جنوحاً إلى هدفي، أفلست أنا رائدة الشخصية ومُلهِمَة أفكارها؟.

تقـول الذات للشـخصية: اشـعري بـألم، فتألم وتفكـر بالتخلّص من هذا الألم، وقد تحتّم عليها أن تتّجه إلى هذه الغاية. وتقول الذات للشخصية:ـ اشعري بالسرور، فتُسَرّ وتفكّر بإطالة أمَد هذا السرور، وقد تحتّم عليها أن تتجه إلى هذه الغاية.

يقول نيتشة: لي كلمة أقولها للمُستهزِئين بالجسد، وهي أن احتقارهم إنما هو في الحقيقة حُرمة واعتبار، إذ مَن هو يا تُرى مُوجِد الاحترام والاحتقار والتقدير والإرادة؟.

إن الذات المُبدِعة أوجدت لنفسها الاحترام والاحتقار كما أوجدت اللذّة والألم. إن الجسم المُبدِع أوجد العقل لخدمته كساعِد يتحرك بإرادته. إنكم لتخدمون الذات الكامنة فيكم حتى في جنونكم وفي احتقاركم. وأنا أقول لكم أيها المستهزئون بالجسد إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت، وقد تحوّلت عن الحياة لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه وما أقصى رغباتها إلا إبداع مَن يتفوّق عليها، ولقد مضى زمن تحقيق هذه الرغبة، لذلك تطمح ذاتكم إلى الزوال أيها المستهزئون بالأجساد.

إن ذاتكم أصبحت تتوق إلى الزوال، وهذا ما يدفع بكم إلى الاستهزاء بالأجساد إذ قد امتنع عليكم أن تخلقوا مَن هو أفضل منكم. إن هذا العجز قد ولّد فيكم النقمة على الحياة والأرض، وها هي ذي تتجلّى شهوة في لحظاتكم المنحرفة دون أن تعلموا.

إنني لا أسير على طريقكم أيّها المستهزئون بالأجساد، لأنني لا أرى فيكم المِعبَر الذي يؤدّي إلى مطلع الإنسان المتفوّق.

هكذا تكلم زارا...

١٧ ـ الملذّات والشهوات:

إذا كـان لـك فضيلة يا أخي، وكانت هذه الفضيلة خاصّة بك فإنك لا تشارك فيها أحداً سواك. ولاريب في أنك تريد أن تدعوها باسمها وتداعبها لتتسلّى بها ولكنك بهذا أشركت بها الناس بما أطلقت عليها من تعريف، فأصبحت أنت وفضيلتك مندغمين في القطيع.

خيرٌ لك يا أخي أن تقول: إن ما تلذّ به روحي وتتعذب به يتعالى عن الإيضاح، ويجلّ عن أن يسمّى، وهذا العجز عن إدراكي له يخلق المجاعة في أحشائي.

لتكن فضيلتك أسمى من أن تستخفّ بالأشياء عند تحديدها، وإذا اقتحمت هذا التحديد، فلا تستحي من أن تتلفّظ به تمتمة، فقل وأنت تتمتم: إن هذا هو خيري الذي أحبّ، إن هذا ما يُثير إعجابي، فأنا لا أريد الخير إلاّ على هذه الصورة. لا أريد هذه الأشياء تبعاً لإرادة ربٍّ من الأرباب ولا عملاً بوصيّة أو ضرورة بشرية، فأنا لا أريد أن يكون لي دليل يهديني إلى عوالم عليا وجنّات خلود...

قل: ما أحبّ سوى فضيلة هذه الأرض، لأن ما فيها من الحكمة قليل، وأقلّ منه ما فيها من صواب متّفق عليه، إن هذا الطير قد بنى عُشّه على مقربة منّي، لذلك أحببته وعطفت عليه، وها هو ذا الآن يحتضن عندي بيضه الذهبي. على هذه الوتيرة تكلم وأنت تتمتم ممتدحاً فضيلتك. لقد كان لك فيما مضى شهوات كنت تحسبها شروراً، أما الآن فليس فيك إلاّ الفضائل، وقد نشأت هذه الفضائل من شهواتك نفسها، لأنك وضعت في هذه الشهوات أسمى مقاصدك فتحوّلت فيك إلى فضائل وملذّات هي منك ولك، ولسوف ترى جميع شهواتك تستحيل إلى فضائل، ولسوف ترى كل شيطان فيك يستحيل ملاكاً حتى ولو كنت ممّن يستسلمون للغيظ والشهوات وكنت من فئة الحاقدين المتعصبين.

لقد كانت الكلاب المفترسة تسكن دهاليز من قبل، فها هي

ذي الآن، أطيار مغرّدة. لقد استقطرت بلسماً من سمومك وحلبت ناقة الأوصاب، وأنت الآن تكرع لذيذ درّها.

لن يخلق شرّ بعد الآن، غير أن هناك شرّاً قد ينشأ من تخاصم فضائلك. فاصغ إليّ، يا أخي! إنك إذا شعرت بسعادة فما يكون ذلك إلاّ لفضيلة مستقرة فيك وهي تسهّل اجتياز الصراط عليك.

إنها لمزيّة أن تكون للإنسان فضائل عديدة، غير أن تعدّد الفضائل يرمي بالإنسان إلى أشقى الحظوظ. وكم من مُجاهدٍ أرهقه النّزال في ساحات الفضائل فتوارى لينتحر في الصحراء.

إذا كنت ترى المعارك والحروب شروراً فاعلم يا أخي أنها شروط لا بدّ منها لأن للحسد والريبة والشتيمة مقامها المحترم بين فضائلك نفسها. تبصّر ترَ أن كلاًّ من فضائلك تطمح إلى المقام الأسمى وتطمح في الاستيلاء على جميع أفكارك لتستعبدها وتحصر بها وحدها كل ما في غضبك وبغضائك وحبّك من قوة.

إن كلاًّ من فضائلك تجسّد الأخرى، والحسد هائل مُريع يتناول الفضائل أيضاً فيبيدها.

إن مَن يحيط به لهيب الحسد تنتهي به الحال إلى ما تنتهي العقرب إليه فيوجّه حمّته المسمومة إلى نحره.

أفما رأيت، يا أخي، من الفضائل مَن تشتم نفسها وتنتحر؟.

ليس الإنسان إلاّ كائناً وجب عليه أن يتفوّق على نفسه، لذلك حقّ عليك يا أخي، أن تحبّ فضائلك لأنك بها ستفنى.

هكذا تكلّم زارا...

١٨ ـ المجرم الشاحب:

أفما تريدون أن تُنزِلوا القصاص، أيها القُضاة والمُضحكون ما لم يهزّ الحيوان رأسه، إليكم رأس المجرم الشاحب إنها لترتعش، وها أن أفظع احتقار يتكلم في نظراته.

إن عيني المجرم تقولان لكم: ما الشخصية إلاّ شيء وجب علينا أن نتسامى فوقه، وما شخصيتي إلاّ عظيم احتقاري للبشر. لقد انتهى أجَل هذا المجرم عندما أصدر حكمه على نفسه، فلا تتركوا التسامي سبيلاً يندفع منه إلى الانحطاط، عاجلوه بالموت فهو المُنقِذ الوحيد لمَن بلغ عذابه بنفسه هذا الحدّ البعيد.

ليكن قصاصكم، أيّها القضاة، رحمةً لا انتقاماً. وإذا ما حكمتم بالموت فلتكن غايتكم تبرير الحياة. لا يكفيكم أن تقيموا السّلم بينكم وبين مَن تقتلون، بل يجب أن يكون حزنكم تعبيراً عن ولهكم بالإنسان المتفوّق. وهكذا تبرّرون الاستبقاء على أنفسكم[١].

قولوا إن هذا الرجل عدوٌ ولا تقولوا إنه سافل، صِفُوه بالمرض لا بالدناءة. اعتبروه مختلاً لا مجرماً، وأنت أيها القاضي لو أنك تعلن للملأ، وأنت في برودك الحمراء، ما ارتكبت من مآثم في تفكيرك، لكنت تسمع الناس يهتفون قائلين: اخلعوا هذا الرجل عن كرسيه فهو ممتلىء أقذاراً وسموماً.

ولكن الفكرة شيء والعمل شيء آخر، كما أن شبح العمل

(١) المصدر السابق، ص ٦٠ ـ ٦١.

شيء مستقل بنفسه أيضاً. فليس بين هذه الأشياء الثلاثة أيّة علاقة يصحّ أن تعتبر علاقة العلّة بالمعلول. إن شبح الجريمة كان صورة لاحت لهذا الرجل فعلاً وجهه الاصفرار، لأنه عندما ارتكب جُرمه كانت قوته على مستواها، ولكنه ما أتمّ الجرم حتى وهنت تلك القوة فلم يستطع أن يتفرّس في شبح جُرمه.

لقد لاح لهذا الرجل أنه ارتكب فعلة واحدة لا غير، وبذلك يقوم جنونه لأن الشذوذ تحوّل إلى قاعدة في كيانه.

إن الدائرة التي يرسمها المجرم تصبح قيداً لتفكيره كالفرخة يرسم المنوِّم حولها دائرة فلا تستطيع اجتياز خطّها. وهكذا لا يكاد المجرم يخرج من جُرمه حتى يدخل في دائرة جنونه. اصغوا إليّ أيهـا القضـاة، إن الجنون الذي يتلو العمل إنما تقدّمه جنون آخر قبله، وأنتم لم تسبروا روح المجرم إلى أقصاها.

إن القاضي الأحمر يتساءل عن سبب إقدام المجرم على القتل، فيقول في نفسه إن القاتل أراد السرقة أولاً، أما أنا فأقول إن نفس المجرم لم تقصد السرقة بل طلبت إراقة الدماء، لأنها كانت ظامئة إلى إغماد النَّصْل.

إن عقلية المجرم لم تفهم هذا الجنون فاندفع إلى ارتكاب جُرمه، وعقليته تُناجيه قائلة: ما يهمّك أن تُريق الدماء ما دام جُرمك يُوصِلك إلى السرقة أو الانتقام؟ لقد أصغى المجرم إلى صوت عقليته المسكينة لأن ما أسرّت به إليه كان ثقيلاً كالرصاص، فسرق بعد أن قتل لأنه أراد أن يبرّر جنونه ولا يخجل منه.

وعاد جرمه فثقل عليه الرصاص أيضاً، فثقل عقله المسكين فاستولى عليه التخدّر والشّلل. ولو أن هذا المجرم تمكّن من أن ينتفض بهامته لكان تهاوى حمله الثقيل عنه، ولكن مَن كان سيهزّ برأسه يا تُرى؟ لو أنك أمعنت النظر في هذا الإنسان، لما تجلّى لك إلّا مجموعة عِلل تتطلّع بالعقل إلى العالم الخارجي مفتّشة عن غنيمة تظفر بها.

ليس هذا الإنسان إلّا كتلة أفاعٍ اشتبكت وهي في تدافع مستمر لا تسكن إلّا لتتفكّك مُنسابة في شِعاب الدنيا وتسعى وراء غنائمها.

انظروا إلى هذا الجسم المسكين! إن روحه الضعيفة طمحت إلى استكناه ما في الجسم من ألم ورغبات، فخُيِّلَ لها أنها متشوّقة إلى القتل. إن مَن يتسلّط عليه هذا المرض في هذه الأيام لتباغته شرورها فيريد أن يعذّب الآخرين بما يتعذّب هو به، غير أنه قد مرّ زمان من قبل كان له خير وشرّ هما غير خير هذه الأيام وشرّها. ذلك زمان كانت تحتسب فيه شكوك الإنسان ومطامعه جرائم عليه، فكان المبتلي بالشكوك والمطامع يُعَدُّ ساخراً ومنشقّاً عن المجتمع فيعمد هو إلى تعذيب الآخرين بعذابه.

إنكم لا تريدون الإصغاء إلى أقوالي إذ ترونها تُلحِق الضرر بالصالحين بينكم ولكنني لا أُقيم وزناً لرجالكم الصالحين. إن في هؤلاء الرجال مَن تشمئز منه نفسي، وليس ما أكره فيهم ما يُعدّ من الشرور، فإنني أتمنى لهم جنوناً يُورِدهم الردى كجنون المجرم الشاحب.

والحقّ أنني أُريد أن يدعى هذا الجنون حقيقة أو إخلاصاً أو عدلاً، لأن فضيلة هؤلاء الناس لا تقوم إلاّ على إطالة عمرهم لقضائه بالملذّات السافِلة ولا ملذّة لهم إلاّ بالارتياح إلى نفوسهم الرضى عنها.

ما أنا إلاّ حاجز قائم على ضفة النهر، فمَن له قدرة على التمسّك بي فليفعل، ومَن لا طاقة له على ذلك فلا يظن أني سأكون طَوْع يده يقبض عليّ كما يقبض الكسيح على عصاه.

هكذا تكلم زارا...

١٩ ـ القراءة والكتابة:

إنني أستعرض جميع ما كتب، فلا تميل نفسي إلاّ إلى ما كتبه الإنسان بقطرات دمه. اكتب بدمك فتعلم حينئذ أن الدم روح، وليس بالسهل أن يفهم الإنسان دماً غريباً. إنني أبغض كل قارىء كسول لأن مَن يقرأ لا يخدم القراءة بشيء، وإذا مرّ قرن آخر على طغمة القارئين فلا بدّ من أن تتصاعد روائح النتن من التفكير.

إذا أُعطي كل إنسان الحق في أن يتعلّم القراءة، فلن تفسد الكتابة مع مرور الزمن فحسب، بل إن الفكر نفسه سيفسد أيضاً. لقد كان الفكر فيما مضى إلّهاً فتحوّل إلى رجل، وها هو ذا الآن كتلة من الغوغاء.

إن مَن يكتب سوراً بدمه لا يريد أن تُتلى تلك السور تلاوة، بل يريد أن تستظهرها القلوب. إن أقرب الطرق بين الجبال إنما هو

الخط الممتد من ذروة إلى ذروة، ولا يمكنك أن تتبع هذا السيل إذا لم تكن رجلاً مارداً. يجب أن تكون التعاليم شامخة كهذه الذّرى. وأن يكون لمَن تلقَّن لهم قوة الجبابرة وعظمتهم.

لقد رقّ النسيم وصفاً، وهذه المخاطر تحلّق بي عن كثب، وفكرتي تتخطّر مرحة في قسوتها. أمامي الصراط الممهّد فلأتخذنّ من الجنّ أتباعاً. أنا ربّ الجسارة والعزم، ومَن توصّل بإقدامه إلى طـرد الأشباح لا يصعب عليه أن يخلق من الجنّ له أتباعاً.

لقد تاقت شجاعتي إلى الضحك، وقد انقطع كل حبل بيني وبينكم. إن السُحُب المتمخّضة بالعواطف لهي سُحُبكم السوداء الثقيلة وأنا أهزأ الآن بها. إنكم تنظرون إلى ما فوقكم عندما تتشوّقون إلى الاعتلاء، أما أنا فقد علوت حتى أصبحت أتطلّع إلى ما تحت قدميّ. فهل فيكم مَن يمكنه أن يضحك وهو واقف على الذّرى؟ مَن يحوم فوق أعالي الجبال يستهزىء بجميع مآسي الحياة، ويستهزىء بمسارحها بل بالحياة نفسها.

تريدنـا الحكمة شجعـاناً لا نُبـالي بشيء، تريـدنا أشـدّاء مستهزئين، لأن الحكمة أنثى، ولا تحبّ الأنثى إلاّ الرجل المُكافِح الصلب. تقولون لي إن الحياة وقر ثقيل، فقولوا لي أيضاً لماذا تقابلون الصباح بغروركم، ثم يجيء المساء فلا يجد فيكم إلاّ المذلّة والخضوع؟.

إن الحياة جدّ ثقيلة، ولكن ما هذا الخَوَر الذي يبدو عليكم؟ أفلسنا كلنا دوابّ ولكلِ دابّة منّا وقرها؟ وهل من شبه بيننا وبين برعم الورد يرتجف متضايقاً لسقوط قطرة الندى عليه؟.

لا ريب إننا نحبّ الحياة، وليس سبب ذلك لأننا تعوّدنا الحياة، بل السبب في أننا تعوّدنا حبّ الحياة. إن في الحب شيئاً من الجنون، ولكن في الجنون شيئاً من الحكمة. وأنا نفسي التائق إلى الحياة يتراءى لي أن خير مَن يدرك السعادة إنما هي الفراشات وكُرات الصابون الفارغة، ومَن يشبهها من الناس. ولا شيء يُبكِي زارا ويدفعه إلى الإنشاد كنظره إلى هذه الأرواح الصغيرة الخفيفة الرائعة الدائمة الخفقان في جنونها.

إن الإآله الذي يمكنني أن أؤمن به إنما هو الإآله الذي يمكنه أن يرقص.

عندما تراءى لي الشيطان رأيته جامداً مستغرِقاً ملؤه الجدّ والجلال، فقلت هذا هو الروح الثقيل الذي تتساوى جميع الحالات لديه. إذا أردت القتل فلا تستعِن بالغضب، بل استعِن بالضحك. فهيّا بنا نقتل الروح الثقيل. إنني ما زلت راكضاً منذ تعلّمت المشي. وهأنذا أطير الآن ولست بحاجة إلى مَن يدفعني لأتحرك. لقد أصبحت خفيفاً، فأنا أطير مشعراً بأنني أحلّق فوق ذاتي وأن إآلهاً يرقص في داخلي.

هكذا تكلم زارا...

٢٠ ـ دوحة الجبل:

وارتقى زارا ذات مساء الربوة المُشرِفة على مدينة (البقرة الملوّنة) فالتقى هنالك فتىً كان يلحظ فيما مضى صدوده عنه، وكان هذا الفتى جالساً إلى جذع دوحة يرسل إلى الوادي نظراتٍ ملؤها

الأسى، فتقدّم زارا وطوّق الدوحة بذراعيه وقال: لو أنني أردت هزّ هذه الدوحة بيدي لما تمكنت. غير أن الريح الخفيّة عن أعيننا تهزّها وتلويها كما تشاء. هكذا نحن تلوينا وتهزّنا أيادٍ لا تُرى.

فنهض الفتى مذعوراً وقال: هذا زارا يتكلّم! وقد كنت موجّهاً أفكاري إليه. فقال زارا: ما يُخيفك يا هذا؟ أليس للإنسان وللدوحة حالة واحدة؟ فكلما سَمَا الإنسان إلى الأعالي، إلى مطالع النور، تذهب أُصوله غائرة في أعماق الأرض، في الظلمات والمهاوي.

فصاح الفتى: أجل! إننا نغور في الشرور، ولكن كيف تسنّى لك أن تكشف خفايا نفسي؟.

فابتسم زارا وقال: إن من النفوس مَن لا نتوصل إلى اكتشافها إلاّ باختراعها اختراعاً. وعاد الفتى يكرّر قوله: أجل إننا نغور في الشرور. قلت حقّاً يا زارا، لقد تلاشت ثقتي بنفسي منذ بدأت بالطموح إلى الارتقاء، فحُرِمت أيضاً ثقة الناس، فما هو السبب يا تُرى؟ إنني أتحوّل بسرعة فيدحض حاضري ما مضى من أيامي، ولكم حلّقت فوق المدارج أتخطّاها وهي الآن لا تغتفر لي إهمالي. إنني عندما أبلغ الذروة أراني دائماً وليس قربي مَن يكلّمني، ويلفحني القرّ في وحدتي فترتجف عظامي، وما أدري ماذا أتيت أطلب فوق الذرى!.

إن احتقاري يساير رغباتي في نموّها، فكلما ازددت ارتفاعاً زاد احتقاري للمُرتفِعين فلا أدري ما هم في الذرى يقصدون؟ ولكم أخجلني سلوكي متعثّراً على المرتقى، ولكم هزأت بتهدّج أنفاسي.

إنني أكره المنتفضين للطيران. فما أتعب الوقوف على الذرى العالية!.

ونظر زارا إلى الدوحة يتكىء الفتى عليها ساكتاً فقال: إن هذه الدوحة ترتفع منفردة على القمة وقد نَمَت وتعالت فوق الناس وفوق الحيوانات، فإذا هي أرادت أن تتكلم الآن بعد بلوغها هذا العلو فلن يفهم أقوالها أحد. إنها انتظرت ولم تزل تتعلّل بالصبر، ولعلّها وقد بلغت مسارح السحاب تتوقع انقضاض أول صاعقة عليها.

فهتف الفتى متحمّساً: نطقت بالحق، يا زارا، إنني اتجهت إلى الأعماق وأنا أطلب الاعتلاء، وما أنت إلاّ الصاعقة التي توقعتها. تفرّس فيّ، وانظر إلى ما آلت إليه حالتي منذ تجلّيت لنا، فما أنا إلاّ ضحيّة الحسد الذي استولى عليّ.

وكانت الدموع تنهمر من مآقي الفتى وهو يتكلم، فتأبّط زارا ذراعه وسار به على الطريق. وبعد أن قطعا مسافة منها قال زارا: لقد تقطّر قلبي، إن في عينيك ما يُفصِح بأكثر من بيانك عمّا تقتحم من الأخطار. إنك لمّا تتحرّر يا أخي، بل ما زلت تسعى إلى الحرية، وقد أصبحت في بحثك عنها مرهف الحسّ كالسائر في منامه.

إنك تريد الصعود مطلقاً من كل قيد نحو الذرى، فقد اشتاقت روحك إلى مسارح النجوم، ولكن غرائزك السيئة نفسها تشتاق الحرية أيضاً. إن كلابك العقورة تطلب حريتها فهي تنبح مَرِحَة في سراديبها، على حين أن عقلك يطمح إلى تحطيم أبواب سجونك كلها. وما أراك بالطليق الحرّ فأنت لم تزل سجيناً يتوق إلى حريته،

وأمثال هذا السجين تتّصف أرواحهم بالحزم غير أنها تصبح وا أسفاه مراوغة شرّيرة. على مَن حرّر عقله أن يتطهّر مما تبقى فيه من عادة كَبْت العواطف، والتلطّخ بالأقذار، لتصبح نظراته برّاقة صافية.

إنني لا أجهل الخطر المُحدِق بك، لذلك أستحلفك بحبّي لك وأملي فيك ألّا تطرح عنك ما فيك من حب ومن أمل. إنك لم تزل تشعر بالكرامة ولم يزل الناس يرونك كريماً بالرغم من كرههم لك وتوجيههم نظرات السوء إليك، فاعلم أن الناس لا يبالـون بالكُرَماء يمرّون بهم على الطريق، غير أن أهل الصلاح يهتمّون بهم، فإذا ما صادفوا في سبيلهم مَن يتّشح الكرامة دعوه رجلاً صالحاً ليتمكنوا من القبض عليه لاستعباده.

إن الرجل الكريم يريد أن يُبدِع شيئاً جديداً وفضيلة جديدة، على حين أن الرجل الصالح لا يحِنّ إلّا إلى الأشياء القديمة، وجلّ رغبته تتّجه إلى الإبقاء عليها. لا خطر على الرجل الكريم من أن ينقلب رجل صلاح، بل كل الخطر عليه في أن يصبح وقحاً هدّاماً. لقد عرفت من الناس كراماً دلّت طلائعهم على أنهم سيبلغون أسمى المعاني، فما لبثوا حتى هزأوا بكل أمنية سامية، فعاشوا تسير الوقاحة أمامهم، وتموت رغباتهم قبل أن تظهر، فما أعلنوا في صبيحتهم خطّة إلّا شَهِدوا فشلها في المساء.

قال هؤلاء الناس: ما الفكرة إلّا شهوة كغيرها من الشهوات. وهكذا طَوَت الفكرة فيهم جناحيها فتحطّما، وبقيت هي تزحف زحفاً وتدنّس جميع ما تتّصل به. لقد فكّر هؤلاء الناس من قبل أن يصيروا أبطالاً، فما تسنّى لهم إلّا أن يصبِحوا متنعّمين، يُحزِنهم شبح

البطولة ويلقي الخوف في روعهم. أستحلفك بحبّي لك وأملي فيك ألّا تدفع عنك البطل الكامن في نفسك إذ عليك أن تحقّق أسمى معانيك.

هكذا تكلم زارا...

٢١ ـ المنذرون بالموت:

ما أكثر المنذرين بالموت! والعالم مليء بمَن تحبّ دعوتهم إلى الإعراض عن الحياة. إن الأرض مكتظّة بالدخلاء وقد أفسدوا الحياة الأبدية ليخرجوا من هذه الدنيا. لقد وُصِف المنذرون بالموت بالرجال الصُّفر والسُّود، ولسوف أصفهم أنا فينكشفون عن ألوان أخرى أيضاً[١].

إنهم لأشدّ الناس خطراً، إذ كَمَنَ الحيوان المفترس فيهم، فغدوا ولا خيار لهم إلّا بين حالتين، حالة التحرّق بالشهوة، وحالة كبتها بالتعذيب. وما شهوتهم إلّا التعذيب بعينه. إن هؤلاء المسوخ لم يبلغوا مرتبة الإنسانية بعد، فليبشّروا بكره الحياة، وليُقلِعوا عن مرابعها.

هؤلاء هم المُصابون بسلّ الروح، فإنهم لا يكادون يولدون للحياة حتى يبدأ موتهم وقد شاقتهم مبادىء الزهد والملال.

يودّ هؤلاء الناس أن يدرجوا في عداد الأموات، فعلينا أن نحبّذ

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ٦٧.

إرادتهم ولنحترس من أن نعمل على بعث هؤلاء الأموات وعلى تشويه هذه النعوش المتحركة.

إذا هم صادفوا مريضاً أو شيخاً أو جثّة ميت، فإنهم يقولون: لقد انتفت الحياة، ولو أنصفوا لقالوا: إنهم هم نفي للحياة، وإن عيونهم دحضٌ لها لأنها لا تتّجه إلاّ إلى مظهر واحد من مظاهر الوجود.

هم يتلفّحون برداء وسيع من الأسى ويتشوّقون إلى الحوادث التي تجرّ وراءها الموت ولكنهم يتوقعون الموت وأسنانهم تصطكّ فرقاً غير أنهم في الوقت نفسه يمدّون أيديهم إلى ما لذّ وطاب هازئين، فكأن الحياة قشّة يهزأون بها ولكنهم يحرصون عليها. إن حكمة هؤلاء الناس تهتف قائلة: «الحياة جنون، أفظع منه التمسّك بالحياة. وقد بلغ الجنون بنا هذا الحدّ الفظيع».

يقولون إن الحياة آلام، إنهم يقولون حقاً، فلماذا لا يضعون حدّاً لهذه الحياة إن لم يكن فيها سوى العذاب؟ تلك تعاليم ترمي إلى وجوب الانتحار، فيقول البعض وهو يدعو إلى الموت: إن الملاذ الجنسية خطيئة فيجب الامتناع عنها والإضراب عن التوليد. ويقول البعض الآخر: إن الولادة مؤلمة، فعلامَ تدلّ النساء وهنّ لا يذقن إلى الوجود إلاّ بالأشقياء؟ وهذه الفئة هي أيضاً من المنذرين بالفناء.

وتقول لك فئة أخرى: إن الرحمة لازمة فخذ ما نملك، بل خذْ ما تتكوّن شخصيتنا منه، فإن فعلت فإنك تقطع الأسلاك التي

تشدّ بنا إلى الحياة، ولو أن رحمة هذه الفئة من الناس تتغلغل في صميم ذاتها لكانوا يبذلون الجهد في سبيل دفع سواهم إلى كره الحياة. ليستمر هؤلاء الناس على ما هم عليه، لأن رحمتهم الحقيقية كامنة في إيقاع الأذى.

إن ما يقصد هؤلاء الناس إنما هو التملّص من تكاليف البقاء فلا يهمّهم إن هم ألقوا بأغلالهم على الآخرين.

وأنتم أيضاً أيها المتحمّلون من الدنيا همومها وجهودها المرهقة، أفما تعبتم من الحياة؟ أفما أنضجت المِحَن نفوسكم لتقوم هي أيضاً مُنذِرة بالموت؟.

أنتم يا مَن تحبّون الأعمال الوحشية وكل حادث يمتّعكم بكل جديد وغريب سريع الزوال! لقد ضقتم ذرعاً بأنفسكم فما تتهالكون في العمل إلّا تهرّباً من الحياة وطلباً للاستغراق لتصلوا بذاتكم إلى نسيان ذاتها، ولو كنتم أشدّ إيماناً بالحياة لما كنتم تستسلمون هذ الاستسلام الكامل لحاضركم. لقد خَلَت سرائركم من القوة اللاز، للانتظار، بل خَلَت مما يستلزم كسلكم نفسه من جَلَد.

إن صوت المنذرين بالموت يدوي في كل مكان، والعالم مكتظٌّ بمَن وجَبَت دعوتهم إلى الموت أو بالجري إلى الحياة الأبدية، ولا فرق عندي بين ذاك وهذه إذا كان هؤلاء الناس يُسارِعون إلى إخلاء الأرض.

هكذا تكلّم زارا...

٢٢ ـ الحرب والمتحاربون:

لا نريد أن يراعينا خيرة أعدائنا، كما لا نريد أيضاً أن يُراعينا مَن نحبّهم من صميم الفؤاد.

دعوني أُعلن لكم الحقيقة.

إنني أُحبّكم من صميم الفؤاد أيها الرفاق في المعارك، فما أنا الآن إلاّ، كما كنت في الأمس، جندي مثلكم، فأنا إذن من خيّار أعدائكم. دعوني أُعلن الحقيقة لكم.

إنني عارِفٌ ما في قلوبكم من حقد وحسد، فأنتم من العظمة بحيث لا يمكنكم أن تتجاهلوا الحقد والحسد، فلتكن عظمتكم رادِعة لكم من الخجل بما في قلوبكم. وإذا امتنع عليكم أن تكونوا أولياء في معرفة الحق فكونوا على الأقل جنوداً يكافحون من أجل هذه المعرفة، وما المكافحون إلاّ طليعة الأولياء.

لقد كثر عدد الجنود فليتني أرى مثل هذا العدد من المحاربين، وعسى ألاّ تكون سرائرهم على طراز واحد كالألبسة التي يرتدونها.

لتكون أنظاركم منطلقة تفتّش عن عدوٍّ لكم، وقد لاحت في لمعانها بوادر البغضاء. عليكم أن تجدوا العدو لتصلوا معه حرباً تناضلون فيها من أجل أفكاركم حتى إذا سقطت هذه الأفكار في المعترك، ينتصب إخلاصكم هاتفاً بالظفر.

أحبّوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما

قصرت مدّته. إنني لا أشير عليكم بالسّلم، بل بالظّفر. فليكن عملكم كفاحاً وليكن سلمكم ظفراً.

لا اطمئنان في الراحة إذا لم تكن السِهام مسدَّدة على أقواسها. وما راحة الأعزل إلا مدعاة للثرثرة والجدال. فليكن سلمكم ظفراً.

تقولون إن الغاية المُثلى تبرّر الحرب، أما أنا فأقول لكم إن الحرب المثلى تبرّر كل غاية، فقد أتت الحروب والإقدام بعظائم لم تأتِ بمثلها محبة الناس، وما أنقذ الضحايا حتى الآن إلاّ إقدامكم لا إشفاقكم.

إنكم تتساءلون عن الخير، وما الخير إلاّ الاتّصاف بالشجاعة، فدعوا صغيرات الأطفال يقلن: «إن الخير في اللطف والجمال». يقولون إن لا قلوب لكم، ذلك لأن قلوبكم تنبض بالإخلاص، وأنا أحبّ تواضعكم وإخلاصكم. إنكم تستحون لأن أمواجكم تندفع في مدّها، وسواكم يخجل من تراجعها في جزرها.

إن قبحكم مُريع، فتدثّروا به أيّها الإخوة، في دثار القُبْح ما ليس في سواها من الروعة والبهاء. إن النفس لتقف صاخبة عندما تعتلي، والقسوة كامنة في اعتلائكم، فما خفيت حالكم عنّي. ففي ميدان القسوة يلتقي الشديد العزم بمنهوك القوى فلا يمكنهما أن يتفاهما - إنني أعرف مَن أنتم.

إذا ظفرتم بعدوّ فصبّوا عليه بغضكم، وحاذروا أن تصبّوا عليه احتقاركم، فما عدوّكم إلاّ مَدعاة مُباهاتكم، فإذا علمتم بوصيتي

يصبح انتصاره انتصاراً لكم أيضاً. إن الثورة مفخرة للعبيد، فليكن افتخاركم أنتم قائماً على طاعتكم، وليكن أمر الأمر فيكم جزءاً من هذه الطاعة نفسها. إن المحارب الصادق يفضل ما يجب عليه ما يريده. فعليكم أن توجّهوا ما تؤمَرون به إلى هدف رغباتكم، وليكن حبّكم للحياة تعبيراً عن أسمى أمانيكم، ولتكن هذه الأماني عبارة عن أرفع فكرة في الحياة، وما أرفع فكرة لكم، وأنا أستميحكم إبداءها لكم كأمر، إلا هذه القاعدة «ما الإنسان إلاّ كائن يجب أن نتفوّق عليه».

على هذا الوجه تمرّ حياتكم بالطاعة والجهاد، فما يهمّكم أطالت الحياة أم قصرت فليس من مُحارِب يطلب أن يعامل بالمراعاة. لقد قلت لكم الحق بلا محاباة لأنني أحبّكم من صميم الفؤاد، أيّها الإخوة في السلاح.

هكذا تكلّم زارا...

٢٣ - الصنم الجديد[١]:

لم يزل في بعض الأماكن من الأرض شعوب وجامعات، أما نحن فليس عندنا سوى حكومات وما أدراكم ما هي الحكومات؟.

أعيروني أسماعكم لأخاطبكم عن موت الشعوب: ليست الحكومة إلاّ أبرد مسخ بين المسوخ الباردة، فهي تكذب بكل رصانة إذ تقول: «أنا الحكومة أنا الشعب».

(١) هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٣.

إياكم وتصديق ما تقول، فما كوّن الشعوب إلاّ المبدعون الذين نشروا الإيمان والمحبّة، فأتوا بأجلّ خدمة للحياة. وما الناصبون الأشراك للجموع الغفيرة إلاّ مَن يهدمون كيانها ليشيدوا الحكومات على أنقاضها، ويعلّقوا نصلاً قاطعاً فوق رأس الشعب، وينصبوا مئات الشهوات أمام عينيه.

إن الشعب، حيث بقي له مرتع على الأرض، لا يفهم ما هي الحكومة، بل هو ينفر منها كما ينفر من العين الساحرة، ويراها شذوذاً هادماً للشرائع والتقاليد. وإليكم الدليل: إن لكل شعب بيانه عن الخير والشرّ، وجيرة هذا الشعب لا تفهم هذا البيان الذي أوجده لنفسه محدّداً به شرائعه وتقاليده، على حين أن الحكومة تكذب في جميع تعابيرها عن الخير والشرّ، فليس ما تقوله إلاّ كذباً، وليس ما تملكه إلاّ إنتاج سرقتها واختلاسها.

إن كل ما للحكومة مزيّف، فهي تنهش بأسنان مستعارة، وأحشاؤها مختلقة اختلاقاً، وما شعارها إلاّ «البيان المبهم المشوّش عن الخير والشرّ»، فهي تتّجه به نحو الفناء، وتقوم بنشره بدعوة صريحة للمُنذرين بالموت. إن عدد مَن يدخلون الدنيا قد تجاوز الحدّ، وما أُوجِدت الحكومة إلاّ لخدمة الفضوليين الدّخلاء على الحياة. انظروا إلى هذه الحكومة كيف تجتذب إليها الدخلاء فتضمّهم إلى صدرها وتُشبِعهم عناقاً وتقبيلاً. اسمعوها تهدر قائلة:

ـ ليس أعظم منّي على وجه الغبراء، فأنا يد الألوهية المنظّمة.

وعندما تهتف هذا الهتاف، تتهاوى الركاب جاثية، وبين

الراكعين كثير من غير طوال الآذان وقِصار النظر.

إن هذه الأكاذيب تجد مصدّقين لها وأسفاه حتى بينكم أنتم، يا مَن تجول فيكم النفوس الأدبية، لأن الحكومة تعرف أن تدغدغ قلوبكم الطافحة بالمكارم الطامحة إلى الجود، إنها لتخترق سرائركم، أنتم أيضاً، يا مَن تغلّبتم على الألوهية القديمة، فهي تعرف أنكم تعبتم من الكفاح فتستخدم ملالكم لعبادة الصنم الجديد.

إنه لصنمٌ يتمنى أن يحيط به الأبطال وفضلاء الرجال، إنه لمسخ بارد يريد أن يدفأ بشمس الضمائر المُشِعّة المُشرِقة.

إنه ليمنحكم كل شيء إذا أنتم سجدتم له. فهذا الصنم الجديد يشتري لمعان فضائلكم وما في لفتاتكم من عزّة وكرامة. إنه في حاجة إليكم ليجتذب إليه العدد الفائض من الدخلاء على الحياة، فهنالك البرج الجهنمي، وهناك جِياد الموت تقرقع بعددها حاملة تيّارات المراتب والأمجاد، أجل ذلك هو اختراع الموت أتى به للجموع ليحصدها حصداً وهو يباهي بأنه هو الحياة، والمنذرون بالموت يرون بفعلته خير خدمة لمبادئهم.

حيث يكرع الجميع السّموم ويضيّع كل إنسان نفسه صالحاً كان أو طالحاً، هناك تقوم الحكومة لأنها تسود كل مكان يوصف فيه الانتحار البطيء بالحياة.

انظروا إلى هؤلاء الدخلاء، إنهم يحشدون الأموال، وكلما ازدادت ذخائرهم زاد فقرهم، فإنهم يطمحون إلى الاستيلاء على

القوة فيبدأون بالقبض على محرّكها الأول على الأموال الطائلة، وما هم إلاّ الدخلاء العاجزون.

انظروا إليهم! انظروا إلى هؤلاء القرود يتسلق بعضهم البعض الآخر فيتدافعون متمرّغين في الأوحال على الشفير. إن كلاً منهم يطمح إلى التقرّب من العرش، وقد عراهم جنون التوصّل إليه، فكأن لا سعادة إلاّ على مقربة منه، وقد يرتفع رشّاش الأوحال إلى العرش كما ينزلق العرش نفسه إلى الأوحال[1].

إنني أراهم وقد جنّ جنونهم، قروداً لا تسكن لهم حركة وهم يتسلقون قاعدة صنمهم وقد انبعثت منه ومنهم أكره الروائح وأخبثها.

أفيحلوا لكم، أيها الإخوة، أن يخنقكم ما يتبخر من أشواق هؤلاء الممسوخ؟ حطّموا النوافذ واقفزوا منها لتنجوا بأنفسكم.

حاذروا هذه الأبخرة وابتعدوا عن عبادة الأصنام فإنها دين الدخلاء على الحياة. حاذروا هذه الأبخرة وأعرضوا عن هذه الضحايا البشرية. لم يزل حتى الآن مجال تسعى في رحبه النفوس الكبيرة نحو الحرية في الحياة، ولم تخلُ الأرض من أماكن يلجأ إليها المنعزل منفرداً أو مزدوجاً حيث تهبّ نسمات البحر هادئة. فإن

---

(١) لا يغرب عن القارىء الكريم أن نيتشه يعالج في هذا الفصل القضية الكبرى في مدينة الغرب. وقد نشأت من استخدام أصحاب الأموال لنتاج عبقرية المخترعين وجهود المكتشفين في سبيل حشد الثروات الطائلة والتسلّط بها على الحكومات. وقد أصبحت مدنية الغرب من هذا الوضع الشاذ في حلقة مفرغة تبتدىء حيث تنتهي بين ملوك الحكومات وملوك المال، وليس والحمد لله، في الشرق أمثال لهؤلاء الملوك.

الحياة الحرّة لم تزل تفتح أبوابها لكبار النفوس، والحقّ ان مَن يملك القليل من حطام الدنيا لا يناله إلاّ اليسير من تحكّم المتسلطين، فطوبى لصغار الفقراء!.

لا يظهر الإنسان الأصيل في الحياة إلاّ حيث تنتهي حدود الحكومات، فهنالك يتعالى نشيد الضرورة بنغماته المحرّرة من كل مطاوعة وتقيّد. هنالك عدد آخر حدود الحكومات، قفوا وتطلّعوا، يا إخوتي، أفما ترون تحت قوس قزح المِعبَر الذي يجتازه الإنسان المتفوّق؟.

هكذا تكلم زارا...

٢٤ ـ حشرات المجتمع:

سارع إلى عزلتك، يا صديقي، فقد أورثك الصداع صخب عظماء الرجال، وآلمتك وخزات صغارهم. إن جلال الصمت يسود الغاب والصخور أمامك، فعد كما كنت شبيهاً بالدوحة التي تحبّ، الدوحة الوارِفة الظلّ المُشرِفة على البحر مصغية في صمتها إلى هديره.

على أطراف حقول العزلة تبدأ حدود الميادين حيث يصخب كبار الممثلين ويطنّ الذباب المسموم. لا قيمة لخير الأشياء في العالم إن لم يكن لها مَن يمثّلها، والشعب يدعو ممثّليه رجالاً عِظاماً، إنه يسيء فهم العظمة المبدعة، فيبتدع من نفسه المعاني التي يجمل بها ممثّليه والقائمين بالأدوار الكبرى على مسرح الحياة.

إن العالم يدور دورته الحقّيّة حول مُوجِدي السُّنن الجديدة،

وحول لاعِبي الأدوار على مسرح الحياة يدور الشعب وتدور الأمجاد، وعلى هذه الوتيرة يسير العالم.

إن للاعب الأدوار ذكاءه، ولكنه لا يدرك حقيقة هذا الذكاء لانصباب عقيدته إلى كل طريقة توصله لخير النتائج وإلى كل أمر يدفع بالناس إلى وضع ثقتهم به.

غداً سيعتنق هذا الرجل عقيدة جديدة، وبعد غد سيستبدل بها أجدّ منها. ففكرته تشبه الشعب تذبذباً وتوقّداً وتقلّباً.

إن ممثّل الشعب يرى بالتحطيم برهانه، وبإيقاد النار حجّته، وبإراقة الدماء أفضل حجة وأقوى دليل. إنه ليعتبر هباء كل حقيقة لا تسمعها إلاّ الآذان المُرهفة، فهو عبد الآلهة الصاخبة في الحياة.

إن ميدان الجماهير يغصّ بغوغاء المهرّجين، والشعب يفاخر بعظماء رجاله فهم أسياد الساعة في نظره. ولكن الساعة تتطلّب السرعة من هؤلاء الأسياد، فهم يزحمونك، يا أخي، طالبين منك إعلان رفضك أو قبولك، والويل لك إذا وقفت حائراً بين «نعم» وبين «لا».

وإذا كنت عاشقاً للحقيقة فلا يغرّنّك أصحاب العقول الرعناء المتصلّبة، وما كانت الحقيقة لتستند يوماً إلى ذراع أحد هؤلاء المتصلّبين.

دع المشاغبين وارجع إلى مقرّك، فما ميدان الجماهير إلا معترك يهدّد سلامتك بين خنوع «نعم» وتمرّد «لا». إن تجمّع المياه في الينابيع لا يتمّ إلاّ ببطء، وقد تمرّ أزمان قبل أن تدرك المجاري ما

استقرّ في أغوارها. لا تقوم عظمة إلّا بعيداً عن ميدان الجماهير وبعيداً عن الأمجاد، وقد انتحى الأماكن القَصِيّة عنها مَن أبدعوا السُّنن الجديدة في كل زمان.

اهرب يا صديقي، إلى عزلتك. لقد طالت إقامتك قرب الصعاليك والأدنياء. لا تقف حيث يصيبك انتقامهم الدسّاس وقد أصبح كل همّهم أن ينتقموا منك. لا ترفع يدك عليهم فإن عددهم لا يُحصى، وما قُدّر عليك أن تكون صيّاداً للحشرات.

إنهم لصغار أدنياء ولكنهم كثرة. ولكم سقطت قطرات المطر وطُفيليات الأعشاب من صروح شامخات. ما أنت بالصخرة الصلدة ولشدّ ما فعلت بك القطرات، ولسوف يتوالى ارتشافها عليك فتصدّعك وتحطّمك تحطيماً.

لقد أرهقتك الحشرات السامّة فخدشت جلدك وأسالت منه الدماء، وأنت تتحصّن بكبرك لتكظيم غيظك، وهي تودّ لو أنها تمتصّ كل دمك معتبرة أن من حقّها أن تفعل لأن دمها الضعيف يطلب دماً ليتقوّى، فهي لا ترى جناحاً عليها إذ تنشب حمّتها في جلدك... إن هذه الجروح الصغيرة لتذهب بالألم إلى مدىً بعيد في حسّك المرهف، فتتدفق صديداً يرتعيه الدود. أراك تتعالى عن أن تمدّ يدك لقتل هذه الحشرات الجائعة، فحاذر أن يجول سمّ استبدادها في دمك.

إن هؤلاء المُشاغبين يدورون حولك بطنين الذُّباب، فهم يرفعون أناشيدهم تزلّفاً إليك ليتحكّموا في جلدك ودمك. إنهم يتوسّلون إليك ويُداهنونك كما يداهنون الآلهة والشياطين، فيحتالون

عليك بالملاطفة والثّناء، وما يحتال غير الجبناء.

إنهم يفكّرون بك كثيراً في سرّهم فيلقون الشكوك عليك، وكلّ مَن يفكّر الناس به كثيراً تحوم حوله الشُبُهات.

إنهم يعاقبونك على كل فضيلة فيك ولا يغتفرون لك من صميم فؤادهم إلّا ما ترتكب من أخطاء. إنك لكريم وعادل، لذلك تقول في قلبك: «إن هؤلاء الناس أبرياء وقد ضاقت عليهم الحياة» ولكن نفوسهم الضيقة تقول في نجواها: «إن كل حياة عظيمة إنما هي حياة مجرمة»، ويشعر هؤلاء الناس بأنك تحقّرهم عندما تشملهم بعطفك، فيبادلون عطفك بالسيئات. إنك لتصدعهم بفضيلتك الصامتة فلا يفرحون إلّا عندما يتناهى تواضعك فيستحيل غروراً. إن الناس يطمحون بالطبع إلى إلهاب كل عاطفة تبدو لهم، فاحذر الصعاليك لأنهم يحسّون بصغارهم أمامك فيتحمسون حتى ينقلب إحساسهم كرهاً وانتقاماً.

أفما شعرت أنهم يخرسون عندما تطلع عليهم، فتبارحهم قواهم كما يبرح الدخان النار إذا همدت؟.

أجل يا صديقي، ما أنت إلّا تبكيت في ضمائر أبناء جلدتك لأنهم ليسوا أهلاً لك، فهم لذلك يكرهونك ويودّون امتصاص دمك.

إن أبناء جلدتك لن يبرحوا كالحشرات المسمومة لأن العظمة فيك ستزيد أبداً في كرههم لك.

إلى عزلتك، يا صديقي، إلى الأعالي حيث تهبّ رصينات الرياح، فإنك لم تخلق لتكون صياداً للحشرات.

هكذا تكلم زارا...

٢٥ ـ العفّـــة:

أُحبّ الغاب، فما تسهل حياة المدن عليّ وقد كثر فيها عبيد الشهوات الثائرات لخيرٌ أن يقع الرجل بين براثن سفّاح من أن تحدّق به أشواق امرأة جامحة ملتهبة. إنك إذا ما تفرّست في رجال المدن، لتشهد لك نظراتهم بأنهم لا يرون في الأرض شيئاً يفضل مضاجعة امرأة...

في أغوار أرواحهم ترسب الأقذار، وأشقاهم مَن تمرّغ عقله بأقذاره. ليتك حيوان اكتملت حيوانيته على الأقل، ولكن أين منك طهارة الحيوان. ما أنا بالمُشير عليك بقتل حواسّك، إن ما أوجبه إنما هو طهارة هذه الحواس.

ما أنا بالمُشير عليك بالعفّة، لأنها إذا كانت فضيلة في البعض فإنها لتكاد تكون رذيلة في الآخرين. ولعلّ هؤلاء يمسكون عن التمتّع، غير أن شبقهم يتجلّى في كل حركة من حركاتهم.

إن كلاب الشهوة تتبع هؤلاء المُمسِكين حتى إلى ذرى فضيلتهم فتنفذ إلى أعماق تفكيرهم الصارم لتشوّش عليه سكينته، ولكلاب الشهوة من مرونة الزلفى ما تتوسّل به إلى نيل قطعة من الدماغ المفكّر إذا مُنِعَت قطعة اللحم عنها...

إنكم تحبّون المآسي وكل ما يُفطِر القلوب، أما أنا فلا أثق بكلاب شهواتكم لأن نظراتكم الرصينة تمتلىء شهوةً عندما تقع على المتألمين، وقد تنكّر الشَبق فيكم فدعوتموه إشفاقاً. وإني لأضرب لكم مثلاً على هذا حالة العدد الوفير ممّن أرادوا طرد الشياطين

فدخلوا هم في الخنازير بدلاً منها. إذا ما ثَقُلت العفّة على أحد منهم فعليه أن يُعرِض عنها كيلا تنبسط أمامه سبيلاً إلى الجحيم، جحيم أقذار النفس ونيرانها.

لعلّكم ترون بذاءة في كلامي[1]، أما أنا فأرى البذاءة حيث لا ترونها أنتم.

ليست البذاءة في قذارة الحقيقة، بل هي في تدنّيها وإسفافها، وطالِب المعرفة يأنف من الانحدار إلى مهاويها.

إن من الناس مَن دخلت العفّة قلوبهم فلانت هذه القلوب لها. أولئك هم الضاحكون وفي ابتسامهم ما ليس في ابتسامكم من إخلاص. إنهم يهزأون بالعفّة ويتساءلون عمّا يمكن أن تكون.

أفليست العِفّة غروراً؟ أفليست هي التي جاءت إلينا ولم نذهب نحن إليها؟.

لقد فتحنا قلبنا لها فاستقرّت ضيفاً ثقيلاً فيه، فليبقَ هذا الضيف نازلاً فينا ما طاب له المقيل.

هكذا تكلم زارا...

٢٦ ـ الصـــديق:

يقول المنفرد في نفسه: «لا أطيق وجود أحد بقربي» ولكثرة ما يقف محدّقاً في ذاته تظهر التثنية فيه، ويقوم الجدال بين شخصيته وبين ذاته فيشعر بالحاجة إلى صديق.. وما الصديق للمنفرد إلاّ

(١) المصدر السابق، ص ٧٩ ـ ٨٠.

شخص ثالث يحول دون سقوط المتجادلين إلى الأغوار كما تمنع المفرغة غرق العائمين.

إن أغوار المنفرد بعيدة القرار، فهو بحاجة إلى صديق له أنجاده العالية، فثقة الإنسان بغيره تقوده إلى ثقته بنفسه، وتشوّقه إلى صديق يُنهِض أفكاره من كبواتها.

كثيراً ما يقود الحب إلى التغلّب على الحسد، وكثيراً ما يطلب الإنسان الأعداء ليستر ضعفه، ويتأكد إمكانه مهاجمة الآخرين.

مَن يطمح إلى اكتساب الصديق وجب عليه أن يستعدّ للكفاح إلاّ مَن يمكنه أن يكون عدوّاً. يجب على المرء أن يحترم عداءه في صديقه، إذ لا يمكن لك أن تقترب من قلب صديقك إلاّ حين تهاجمه وتحارب شخصيته.

إنك تريد الظهور أمام صديقك على ما أنت عليه هاتكاً كل سِتْر عن خفايا نفسك، فلا تعجب إذا رأيت صديقك يُعرِض عنك ويقذف بك إلى بعيد.

مَن لا يعرف المُصانَعة يدفع بالناس إلى الثورة عليه، فاحذر العري، يا هذا، لأنك لست إلّهاً، والآلهة دون سواهم يخجلون من الاستتار. عليك بارتداء خير الملابس أمام صديقك، لتهيب به إلى طلب المثل الأعلى: الإنسان المتفوق. أفما تفرّست يوماً في وجه صديقك وهو نائم لترى حقيقته؟ أفما رأيت ملامحه إذ ذاك كأنها ملامحك أنت منعكسة على مرآة مبرقعة معيبة؟ أفما ذعرت لمنظر صديقك وهو مستسلم للكرى؟.

ما الإنسان، أيها الرفيق، إلاّ كائن واجب عليه أن يتفوّق على

ذاته، وعلى الصديق أن يكون كشّافاً صامتاً، فامسك عن النظر علناً إلى كل شيء ما دمت قادراً في غفلتك على كشف كل ما يفعله صديقك في انتباهه. عليك أن تحلّ الرموز قبل أن تعلن إشفاقك، فقد ينفر صديقك من الإشفاق ويفضل أن يراك مقنّعاً بالحديد وفي عينيك لمعان الخلود.

ليكن عطفك على صديقك متّشحاً بالقسوة وفيه شيء من الحقد، فيبدو هذا العطف مليئاً بالرقّة والظرف.

كن لصديقك كالهواء الطّلق والعزلة والغذاء والدواء، فإن من الناس مَن يعجز عن التحرّر من قيوده ولكنه قادر على تحرير أصدقائه.

دع الصداقة إذا كنت عبداً، وإذا كنت عاتياً فلا تطمح إلى اكتساب الأصدقاء.

لقد مرّت أحقاب طويلة على المرأة كانت فيها مستبدّة أو مستبعدة فهي لم تزل غير أهل للصداقة، فالمرأة لا تعرف غير الحب.

إن حبّ المرأة ينطوي على تعسّف وعماية تجاه مَن لا تحبّ، وإذا ما اشتغل بالحبّ قلبها فإن أنواره مُعرّضة أبداً لخطف البروق في الظلام...

لم تبلغ المرأة بعد ما يؤهلها للوفاء كصديقة، فما هي إلّا هرّة، وقد تكون عصفوراً، وإذا هي ارتقت أصبحت بقرة...

ليست المرأة أهلاً للصداقة، ولكن ليقل لي الرجال مَن هو أهل للصداقة بينهم؟ إن فقر روحكم وخساستها يستحقان اللعنة أيها

الرجال، لأن ما تبذلونه لأصدقائكم يمكنني أن أبذله لأعدائي دون أن أزداد فقراً.

إنكم لا تتخذون إلاّ الأصحاب، فأي متى تسود الصداقة بينكـم؟

٢٧ ـ ألف هدف وهدف:

لقد شاهد زارا كثيراً من البلدان وكثيراً من الشعوب، فنفذ إلى حقيقة الخير والشرّ، وعرف أن لا قوة في العالم تفوق قوتهما.

تحقّق أن ليس على الأرض من شعب تحلو له الحياة دون أن يخضع النظم والسّنن لتقديره، وإن كل شعب يرى من واجبه، إذا أراد الحياة، أن يجيء بتقدير يختلف عن تقدير مَن يجاوره من الشعوب. وهكذا كان ما يراه أحدهما خيراً يراه الآخر دناءة وعاراً.

ذلك ما عرفته، فكم من عمل اتّشح العيب في بلد، رأيته مجلّلاً بالشرف والفخر في بلد آخر.

لم أرَ جاراً تمكّن من إدراك حقيقة جاره، بل رأيت كلاًّ منهما يعجب لجنون الآخر وقسوته.

لقد علّق كل شعب فوق رأسه لوح شريعته، وسطّر عليه ما اجتاز من عقبات وما تضمر إرادته من عزم، فما ترى له صعب المنال فهو موضوع تمجيده، وما خيره إلاّ حاجة مُلِحّة عن مطلبها، فهو يقصد كل وسيلة تمكّنه من الظفر بهذه الحاجة.

إن كل ما يوطّد الحكم لهذا الشعب، وكل ما يُنيله النصر والمجد ويلقي الرعب في روع جاره مثيراً حسده إنما هو في نظره ذو

المكانة الأولى، ما احتلّ المقام الأول في اعتباره يصبح مقياساً لجميع أموره ومعنىً لجميع ما يحيط به، فإذا تمكّنت من الاطّلاع على حاجات أيّ شعب وخبرات أرضه وجوّه وحالة جاره، فإنك لتدرك النواميس التي تتحكّم فيه وتحفّزه إلى المجالدة للغلبة على أهوائه، ولتعرف السبب في اختياره مراقيه الخاصّة يتدرّج عليها لبلوغ أمانيه.

«عليك أن تكون سبّاقاً مجلّياً في كل مضمار، فلتتلفّح نفسك بغيرتها كيلا تبذل الولاء إلاّ للصديق».

إنها لكلمات إذا وقعت في أُذن يوناني ترتعش نفسه لها فيندفع إلى اقتحام الصِّعاب طلباً للمجد.

«قل الحق، وكن ماهراً في تفويت سِهامك من قوسك». إنها لوصية صعبت وعزّت على الشعب الذي اقتبست اسمي منه، وفي هذا الاسم من المصاعب قدر ما فيه من أمجاد.

«أكرِم أباك وأُمك، ولتكن بارّاً بهما من صميم قلبك». وهذه الوصيّة القائمة على إرغام النفس، قد عمل بها شعب آخر فبلغ القوة وأصبح خالداً. «كن أميناً وابذل للأمانة دمك وشرفك حتى ولو كان جهادك في سبيل ما يضير وما يُورِد المهالك». وهذه أيضاً وصيّة عمل بها شعب آخر، فتغلّب على ذاته وأصبح عظيماً تثقله الأماني الجِسام. لقد أقام الناس الخير والشر، فابتدعوهما لأنفسهم، وما اكتشفوهما ولا أُنزِلا عليهم بهاتف من السماء.

لقد وضع الإنسان للأمور أقدارها ليحافظ على نفسه، فهو الذي أوجد للأشياء معانيها الإنسانية.

ما التقدير إلاّ الإيجاد بعينه، فاصغوا إليّ أيها الموجـــدون.

ما الكنوز والجواهر إلاّ أشياء أرادها تقديركم جواهر وكنوزاً، فما القيمة إلاّ اعتبار، ولولا التقدير لما كان الوجود إلاّ قشوراً لا نواة فيها اسمعوا أيّها الموجدون: إن قيمة الأشياء تتغير تبعاً لتحوّل اعتبار الموجد، ولا بدّ لهذا الموجد من أن يهدم في كل حين.

لقد كانت الشعوب تتولّى الإيجاد في البدء حتى ظهر الأفراد الموجدون، فما الفرد في الواقع إلاّ أحداث هيئات الوجود.

لقد أقامت الشعوب لنفسها قِدْماً شريعة خيرها، وما نشأت هذه الشريعة إلاّ باتفاق المحبة التي طمحت إلى السيادة، والمحبة التي رضيت بالامتثال.

إن هـــوى المجموع أقدم من أهواء الفرد، وإذا كان خير الضمائر ما يكمن في المجموع، فإن شرّها ما يتجلّى في الفرد المعلن شخصيته.

والحقّ ان الشخصية المراوغة التي لا محبّة فيها، الشخصية التي ترمي إلى الاستفادة من خير الأكثرية، إنما هي عنوان انحطاط المجموع لا مبدأ كيانه.

ما خلق الخير والشرّ في كل عصر إلاّ المتهوسون المبدعون، وما أضرم نارهما إلاّ عاطفة الحب وعاطفة الغضب باسم الفضائل جمعاء!.

لقد شاهد زارا كثيراً من الشعوب والبلدان فما رأى قوة على الأرض تفوق قوة المتهوسين، والقوة معنىً لكلمتي الخير والشرّ.

ما أشبه ما يستدعي التجميد ويستوجب العِقاب بالمسخ الهائل، فمَن له بسحق هذا المسخ، أيّها الإخوة؟ مَن سيشدّ بالأغلال على ما يقلع هذا الحيوان من آلاف الأعناق؟.

لقد بلغت الأهداف الألف عدّاً إذ بلغ عدد الشعوب ألفاً، فنحن بحاجة إلى قيد واحد لألف عنق، لأننا بحاجة إلى هدف واحد، فالبشرية لم تعرف حتى اليوم لها هدفاً، ولكن إذا كانت الإنسانية تسير ولا غاية لها، أفليس ذلك لقصورها وضلالها؟.

هكذا تكلّم زارا...

٢٨ ـ محبة القريب:

إنكم لتعطفون على القريب، وتعبرون عن عطفكم بتزويق الكلام، أما أنا فأقول لكم إن محبتكم للقريب إن هي إلّا أنانية مضلّلة.

إنكم تلجأون للقريب هرباً من أنفسكم، وتريدون أن تعدّوا هذا العمل فضيلة، وهل يخفى عليّ كُنْه تجرّدكم هذا؟.

إن المخاطب أقدم من المتكلّم، فالأول مقدّس أما الثاني فلم يقدّس بعد. ذلك هو السبب في عطف الإنسان على قريبه.

إن ما أُشير به عليكم هو أن تنفروا من القريب لا أن تحبّوه وذلك لتتمكّنوا من محبة الإنسان البعيد، فإن ما فوق محبة القريب محبة الإنسان البعيد المنتظر، وإنّي واضع فوق محبة الإنسان محبة الأشياء والأشباح.

إن الشبح الذي يعدو أمامك، يا صديقي، لهو أجمل منك، فلِمَ لا تعيره لحمك وعظمك؟.

لقد استولى الخوف عليكم فلذلك تفزعون إلى القريب. لا قبل لكم باحتمال أنفسكم وما حبّكم بالحبّ الكامل، لذلك أراكم تطمحون إلى إغواء قريبكم لتتمتّعوا بضلاله.

أتمنى أن تنفروا من جميع فئات الأقربين ومن جيرتهم أيضاً لتضطروا إلى إيجاد الصديق الذي يطفح قلبه بالإخلاص. إنكم لتدعون شهوداً عندما تريدون أن تغدقوا الثناء على أنفسكم، وإذا ما توصّلتم إلى تضليلهم ليُحسِنوا الظن بكم تبدأون حينئذ بإحسان الظنّ بأنفسكم.

ما من أحد يرتكب الكذب إلاّ إذا تكلّم ضدّ ضميره، فأصدق الناس مَن لا ضمير له يحول دون قوله الصدق. على هذه القاعدة تتكلمون عن أنفسكم بين الناس لتضلّلوهم في حقيقتكم.

يقول المجنون في نفسه: «إن مخالطة الناس تفسد الأخلاق، بل هي تفسد بخاصّة مَن لا خلاق لهم».

إن منكم مَن يهرع إلى جاره ليفتّش عن نفسه، ومنكم مَن يذهب إليه لينساها. إنكم تسيئون محبة أنفسكم، لذلك يصبح انفرادكم بمثابة سجن لكم.

إن الغائبين يؤدّون ثمن حبّكم للقريب، لأن خمسة يجتمعون منكم يقضون دائماً على السادس الغائب.

إنني لا أُحبّ أعيادكم، إذ رأيتها مليئة بالممثّلين، ورأيت

النظارة أبرع منهم تمثيلاً. لا أدعوكم إلى محبّة القريب، بل أدعوكم إلى محبّة الصديق. فليكن الصديق لكم مظهر حبور الأرض، فتحسّوا بما ينبئكم بالإنسان المتفوّق.

أُوصيكم بالصديق يطفح قلبه إخلاصاً، غير أن مَن يطمح إلى الظفر بمثل هذا القلب يجب عليه أن يكون كالإسفنجة قادراً على تشرّب السائل المتدفّق. أُوصيكم بالصديق الذي يحمل عالماً في نفسه، فهو الصديق المُبدِع الذي يسعه أن يقدّم لكم هذا العالم في كل حين، فيعرض عليكم، ما مرّ به عبر الحياة، فتشهدون كيف يتحوّل الشرّ إلى خير، وكيف ينتهي الصدق بكم إلى غاياتكم.

ليكن المستقبل والمقاصد البعيدة ما تصبو إليه في يومك، فتحبّ في صديقك الإنسان المتفوّق، وتضعه نصب عينيك كغاية لوجودك.

لا أُشير عليكم بمحبة القريب أيّها الإخوة، بل بمحبة الآتي البعيد.

هكذا تكلم زارا...

٢٩ ـ طرق المبدع:

أتقصد العُزلة يا أخي لتجد الطريق التي توصلك إلى ممكن ذاتك؟ إذن، فقف قليلاً في تردّد واصغِ إليّ: لقد قال القطيع: «مَن فتّش فقد تاه، ومَن انعزل فما أمِنَ العثار» وأنت قد عشت طويلاً بين هذا القطيع، ولسوف يدوي صوته مليّاً في داخلك. فإذا قلت له: ـ لقد تغيّر ضميري جانحاً عن ضميرك ـ فلن تكون إلّا شاكياً متألّماً.

إن اشتراكك بالشعور مع القطيع قد أورثك هذا الألم، وآخر وهج من هذا الضمير المشترك لا يزال يُلهب فجيعتك فيجدّدها. ولكنك ترغب في اتّباع هاتف آلامك لأنه يقودك إلى التوغّل في ذاتك، فأين برهانك على حقك في المضيّ إليها وعلى أنك قادر على هذا السفر؟ أفأنت قوة جديدة وحق جديد؟ أأنت حركة ابتداء؟ أأنت عجلة تدور على ذاتها؟ أبوسعك أن تجعل النجوم تـدور حولك؟ لكم من طموح يتحفّز نحو الأعالي، ولكم من طمع يرتعش في أمانيه، فاثبت لي إنك لست من الطامحين الطامعين.

إن كثيراً من ساميات الأفكار لا تعمل إلّا عمل الأُكَر المنتفخة فلا تكاد تتضخم حتى يحكمها الضمور.

إنك تدعو نفسك حرّاً، فقل لي ما هي الفكرة التي تقيمها مبدأً لك. ولا تكتفِ بقولك إنك خلعت نيرك.

فهل كنت يا ترى ذا حق بخلعه؟ إن من الناس مَن يفقدون آخر مزية لِهم إذا هم انعتقوا من عبوديتهم.

لا يهمّ زارا أن تقول له من أيّة عبودية تحرّرت، فلتعلن له نظراتك الصافية الغاية التي تحرّرت من أجلها.

هل بوسعك أن تسنّ لنفسك خيرها وشرّها فترفع إرادتك شريعة تسود أعمالك؟ أبوسعك أن تكون قاضياً على نفسك وأن تكون منتقماً منها لشريعتك؟.

إنه لأمر مُريع أن يبقى الإنسان منفرداً مع مَن أقامه قاضياً على نفسه ومنتقماً منها بالشريعة التي أوجدها.

إن مثل هذا الإنسان ليذهب في الفضاء ذهاب الكوكب مقذوفاً

إلى فراغ الوحدة وصقيعها. إنك وقد أصبحت منفرداً لا تزال تتألم من المجتمع لأنك لم تطرح شجاعتك ولم يزل للأمل مرتع فيك. غير أنك ستتعب من انفرادك يوماً، إذ تلين قناتك ويتحطم غرورك فلا تتمالك من الهتاف قائلاً: إنني أصبحت وحيداً فريداً.

سيأتي يوم تحتجب فيه عظمتك عنك فيلتصق صغارك فيك حتى لترتجف فرقاً من تساميك نفسه إذ يبدو أمامك كشبح مرعب فتصرخ قائلاً: «كل شيء باطل». إن في المنفرد عواطف تطمح إلى القضاء عليه، فإن لم تنل منه نالت من نفسها وانتحرت. فهل أنت مستعد لارتكاب جريمة القتل؟.

أتعرف، يا أخي، معنى كلمة الاحتقار، وما ستكون آلامك إذا أنت أردت العدل واضطررت إلى الاقتصاص ممن يحتقرونك؟.

إنك تكره الكثيرين على تغيير اعتقادهم فيك، فتثير حفيظتهم عليك. لقد اقتربت منهم ثم تجاوزتهم، فهل لذلك لن يغفروا لك. لقد تفوقت عليهم، فكلما اعتليت فوقهم ازددت صغاراً في أعين الحاسدين. وما كره الناس أحداً كرههم للمحلق فوق السحاب.

لقد أوجب عليك أن تقول للناس: إنني اخترت ظلمكم نصيباً حق لي منكم لذلك عز إنصافي عليكم.

إن الناس يرشقون المنفرد بالمظالم والمثالب، ولكنك إذا كنت تريد أن تصبح كوكباً فعليك أن ترسل أنوارك حتى إلى الراشقين.

واحترس بخاصة من أهل الصلاح والعدل لأنهم يتوقون إلى صلب من يوجد فضيلة لنفسه. إنهم يكرهون المنفرد.

واحترس أيضاً من السذاجة التقيَّة، لأنها ترى الكفر في كل إنسان لا يلتصق بها. وقد كان الساذجون في كل مكان يتوقون إلى إيقاد النار واللعب بها.

كن على حذر من التطرّف في حبّك، فإن المنفرد يمدّ يده متسرّعاً لمصافحة مَن يلتقي في طريقه. إن من الناس مَن يجب عليك ألّا تمدّ إليهم يداً، بل مخلباً ناشباً. غير أن أشدّ مَن تصادف من الأعداء خطراً إنما هو أنت وما يترصّدك في المغاور والغابات إلّا نفسك. لقد تبيّنت الطريق الذي يقودك إلى ذاتك، أيّها المنفرد، وطريقك منبسط أمامك وأمام شياطينك السبعة. فستصبح منذ الآن جاحداً لنفسك، ساحراً مجنوناً مشكّكاً كافراً شريداً. فيجب عليك أن ترضى بالاحتراق بلهبك إذ لا يمكنك أن تتجدّد ما لم تشتعل حتى تصبح رماداً.

إنك تتبع طريق الخالق، أيّها المنفرد، فأنت تفتّش عن إله لك تقيمه من شياطينك السبعة.

إنك تتبع طريق العاشق، أيّها المنفرد، وقد عشقت نفسك فأنت لذلك تحتقرها احتقار العاشقين.

يريد العاشق أن يبتدع لأنه يحتقر، وما له أن يدّعي الحبّ إذا كان لم يبدأ باحتقار المحبوب.

توغّل في عزلتك يا أخي. سر فلا رفيق لك إلّا حبّك وإبداعك. إنك ستسير طويلاً قبل أن تقفُوَ العدالة أثرك متثاقلة متعارجة. اذهب إلى عزلتك فإني أشيّعك بدموعي يا أخي، لأنني أحب مَن يتفانى ليوجِد في فنائه مَن يتفوّق عليه.

هكذا تكلّم زارا...

ثبت المراجع

١ ـ قصة الفلسفة، وِلْ دُيورَانت، مكتبة المعارف ـ بيروت.

٢ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، د يوسف كرم.

٣ ـ بين الفلسفة والأدب، علي أدهم

٤ ـ مقدمة في الفلسفة، يحيى هويدي.

٥ ـ الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي.

٦ ـ نيتشة ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربي، فؤاد زكريا.

٧ ـ نظرية القيمة في الفكر المعاصر، صلاح قنصوة.

٨ ـ دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم.

٩ ـ جان فال ـ طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد بدوي.

١٠ ـ فردريك نيتشة ـ هكذا تكلم زارا...

١١ ـ فلسفة الجمال، د. محمد علي أبو الريان.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة